Martin Heidegger

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles

Indicación de la situación hermenéutica

[Informe Natorp]

Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero

EDITORIAL TROTTA

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles
(Indicación de la situación hermenéutica)
[Informe Natorp]

Martin Heidegger

Traducción y edición de Jesús Adrián Escudero

E D I T O R I A L   T R O T T A

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles
(Indicación de la situación hermenéutica)
[Informe Natorp]

Martin Heidegger

Traducción y edición de Jesús Adrián Escudero

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles
(Anzeige der hermeneutischen Situation)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-552-4
Depósito Legal: M-42.602-2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles

¿En qué momento adquiere Heidegger plena conciencia del problema del ser? ¿Cómo cabe abordar filosóficamente esta cuestión? ¿Sobre qué presupuestos metodológicos descansa una ontología de la vida humana? ¿Qué autores y qué textos marcan el rumbo de su investigación filosófica? He ahí una batería de preguntas a las que este escrito ofrece una primera respuesta que sorprenderá a aquellos lectores que todavía no están familiarizados con la obra temprana de Heidegger. Estas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, redactadas en 1922 con cierta urgencia para optar a una vacante de profesor titular, delatan desde sus páginas iniciales una preocupación metodológica fundamental por el tema de la vida humana, en concreto, por el ser de la vida humana.

En su intento de acceder directamente a la realidad inmediata de esa vida, el joven Heidegger toma dos decisiones capitales para comprender su posterior evolución intelectual. En primer lugar, una decisión de corte metodológico que le plantea la necesidad de un desmontaje crítico en la historia de la metafísica y de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Y, en segundo lugar, una decisión temática que un año más tarde desembocará en un análisis pormenorizado de las estructuras constitutivas del *Dasein*. Con ello queda definido el programa filosófico de juventud que posteriormente cristalizará en *Ser y tiempo*. Un programa que cuenta con dos protagonistas de gran relieve: en el primer plano destaca la filosofía práctica de Aristóteles y en el trasfondo planea la sombra de la intencionalidad de Husserl. Uno rompe con la idea de un yo encapsulado y desgajado del mundo, mientras que la primacía que el otro concede al saber práctico permite contrarrestar el aséptico modelo matemático que impera en amplios sectores de la filosofía y sustituirlo por los contextos de acción en los que la vida humana se inserta de forma habitual y corriente.

CONTENIDO

PRÓLOGO

Jesús Adrián Escudero

Los primeros años que Heidegger pasa como profesor en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923 nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, enfrascado en el ambicioso proyecto de dotar a la filosofía de un nuevo sentido. Sus constantes y fructíferas investigaciones en el terreno de la teoría neokantiana del conocimiento, en el ámbito de la tradición teológica, en la esfera de las diferentes corrientes vitalistas, en el horizonte de la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, en el contexto de la fenomenología de Husserl y de la filosofía práctica de Aristóteles muestran los esfuerzos de alguien que busca con ahínco dotar a la vida y a la filosofía de un significado que traspase los blindados muros del mundo académico, de alguien que con ahínco quiere sacudirse el yugo de la visión cristiana del hombre. En este sentido, Heidegger no es ajeno al *pathos* expresionista que invade el clima cultural alemán de posguerra. Desde la historia (Meinecke y Troeltsch) y el arte (Kirchner, Munch y *Die Brücke*), la narrativa (Mann, Musil y Brecht) y la poesía (George y Rilke) hasta la filosofía (Spengler, Lukács y Jaspers), la teología (Bultmann y Barth) y la sociología (Mannheim y Scheler) se alza al unísono un grito de protesta contra el

optimismo de la razón decimonónica y la sensación de claustrofobia de una sociedad que, desde Bismarck, vivía bajo un régimen político fuertemente militarizado. Unos y otros tratan de resolver el dilema de cómo volver a captar la inmediatez de las experiencias humanas en el seno de una realidad social fragmentada y sin valores.

Las exploraciones fenomenológicas del joven Heidegger se mueven en la misma dirección, buscando un antídoto eficaz contra la anemia vital que recorre las aulas universitarias. La filosofía es el antídoto adecuado para unas mentes aletargadas que manifiestan una tendencia patológica a dejarse contagiar por la nube de opiniones públicas que las envuelve. La filosofía prescribe la terapia que han de seguir aquellos que desean liberarse de las ataduras de los estereotipos de pensamiento impuestos. En definitiva, la filosofía es, como el sanatorio alpino al que acuden los enfermos de tuberculosis de *La montaña mágica,* un lugar privilegiado para que la vida del espíritu, alejada del tráfico de las miserias cotidianas, se enfrente consigo misma y ponga freno a su existencia errática. No se trata de recuperar un misterioso vínculo divino, ni de descender al mundo del inconsciente y, mucho menos, de dar con una mágica concepción del mundo. Simplemente hay que volver a instalarse en el insondable instante vivido. Desde esta perspectiva, quizás no resulte tan extraño afirmar que la pregunta que realmente determina el pensamiento de este primer Heidegger sea la pregunta por el sentido mismo de la vida humana. La vida humana y su comprensión previa del ser son, sin ningún género de duda, las arterias que alimentan su obra temprana[1]. El rico juego de superposiciones filosóficas al que se asiste en esta fructífera etapa

1. Cf., al respecto, J. Adrián, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage»: *Heidegger Studien* 17 (2001), pp. 93-116, y T. Kalariparambil, «Towards Sketching the «Genesis» of «Being and Time»»: *Heidegger Studien* 16 (2000), pp. 189-220.

ofrece un cuadro bastante fidedigno de la genealogía de esa pregunta y de los diferentes requisitos metodológicos para afrontarla con garantías.

Así, en el intento de acceder a la realidad primaria de la vida, nuestro autor se ve obligado a tomar dos decisiones fundamentales.

En primer lugar, una decisión eminentemente metodológica, que ya en los cursos universitarios de 1919 (cuando todavía suenan los últimos estertores de la Primera Guerra Mundial), le llevan a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. Dos momentos imprescindibles de su método filosófico: un momento destructivo y otro momento constructivo. El primero destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario. El segundo propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica. Sin ellos resulta vano aventurarse en la senda de una articulación categorial del ámbito de donación inmediato de la vida fáctica y de su carácter ontológico.

En segundo lugar, una decisión temática que, entre los años 1922 y 1924, desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la pregunta por el ser en general. A partir de este planteamiento y una vez satisfechas las exigencias de una hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, vemos cómo la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo (1924-1927) hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a fraguarse en estos años de intensa actividad docente, al mismo tiem-

po que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la historia previa de *Ser y tiempo*[2]. El propio Heidegger comenta en una nota a pie de página frecuentemente citada que «desde el semestre de invierno de 1919/1920 el autor ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" del *Dasein*»[3].

En estas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* encon-

2. La producción bibliográfica al respecto resulta prácticamente inabarcable. De la cascada de monografías, de volúmenes colectivos o de artículos de investigación que se ocupan de la génesis de *Ser y tiempo* o de diferentes temas relacionados con la obra temprana de Heidegger, nos permitimos remitir, entre muchos otros, a M. Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; J. Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Indianapolis, 1994; J. Buren y Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994 ; J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du «Dasein»*, J. Vrin, Paris, 1996; H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2001; F.-W. Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000; G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997; T. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999; Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993; R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovanne Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano, 2002; B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988; R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997.

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, p. 97; traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 99.

tramos una primera declaración de intenciones en la que Heidegger establece las pautas que habrá de seguir su trabajo filosófico en torno a la elaboración de una ontología fundamental en concomitancia con una destrucción de la historia de la metafísica. Ahí radica la importancia de este breve a la par que intenso escrito, pues nos presenta a un Heidegger en estado puro, a un Heidegger que resultará muy familiar a los lectores de *Ser y tiempo*. Este proyecto de una ontología fenomenológica queda magníficamente documentado en el currículo, hasta ahora inédito, que Heidegger redactó de su puño y letra el 30 de junio de 1922 para optar a una plaza de profesor titular en Gotinga. Entre otras observaciones interesantes acerca de su itinerario intelectual, encontramos el siguiente testimonio: «Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio)»[4]. Dicho en otras palabras, la determinación del sentido del ser pasa por un previo estudio de las estructuras constitutivas de aquel único ente que de alguna manera ya comprende el sentido del ser. Ese ente no es otro que la vida humana, el *Dasein*. Sólo así se está en condiciones de afrontar el reto de la pregunta filosófica por antonomasia: la pregunta por el sentido del ser[5]. Una cuestión que empieza a

4. M. Heidegger, *Vita* [1922], en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 44.

5. Un tema presente desde su precoz lectura, en 1907, del libro de Brentano *Sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles* (1862) hasta su última carta oficial, redactada dos semanas antes de su muerte y dirigida a los participantes del *X Coloquio Heidegger* celebrado en Chica-

aflorar tenuemente en los primeros escritos académicos de Heidegger y que, a la postre, fija el rumbo de todo su pensamiento.

Los inicios de la carrera filosófica de Heidegger discurren por los derroteros de la lógica y de la matemática, tal como atestiguan sus primeros trabajos en torno al problema del realismo, de la doctrina del juicio y del significado (1912-1916). De entrada, Heidegger asume la existencia de dos realidades ontológicamente inconmensurables como las del ámbito de lo real y de lo ideal, del mismo modo que también comparte la crítica husserliana a las consecuencias relativistas implícitas en el psicologismo. Sin embargo, ¿cómo salvar el abismo entre estas dos realidades sin caer en el idealismo platónico?, ¿cómo escapar a una lógica excesivamente formal y sin anclaje en la realidad?, ¿cómo se explica esta primera diferencia ontológica? En este momento empiezan a manifestarse los primeros síntomas de insatisfacción con las soluciones propuestas por el neokantismo o por el mismo Husserl, ya que ambos recurren a la actividad constituyente del sujeto transcendental. La lógica, opina Heidegger, tiene sus raíces en la vida misma, en la realidad directamente vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que ya siempre se mueve el sujeto que piensa y juzga.

go del 14 al 16 de mayo de 1976 (cf. W. Biemel, «Erinnerungen an Heidegger»: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* II [1977], p. 22). Asimismo, podemos leer en una carta que Heidegger dictó a Jean Beaufret en su primer encuentro en Todtnauberg en septiembre de 1946: «Por motivos de mi propia evolución filosófica, que ya en el bachillerato partió de un interés por Aristóteles que luego se iría renovando continuamente, la pregunta τί τὸ ὄν nunca dejaría de ser la pregunta filosófica directora» (M. Heidegger, «Die Grundfrage nach dem Sein selbst»: *Heidegger Studien* 2 [1986], p. 1). También pueden encontrarse declaraciones autobiográficas del mismo estilo en *Mi camino en la fenomenología* (1963) (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, [2]1976, pp. 81 ss.; traducción castellana de Félix Duque, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 95 ss.).

El análisis de los juicios impersonales llevado a cabo en su tesis doctoral ilustra a la perfección el cambio de perspectiva que se está operando en la mente de nuestro autor. Este cambio consiste básicamente en un gradual abandono de la primacía del sujeto epistemológico en favor de los contextos prácticos de acción en los que se inserta de forma habitual y corriente la vida humana. Tomemos el ejemplo de la frase «[Ello] retumba» (*Es kracht*). ¿Qué significa este «ello»? El significado de estas oraciones carentes de sujeto gramatical sólo se comprende desde el contexto en el que se emiten juicios de este tipo, desde el saber de fondo ya siempre co-comprendido en cada caso, desde una situación hermenéutica compartida intersubjetivamente por diferentes hablantes y oyentes. De este modo, si nos encontramos en medio de unas maniobras militares y si en el momento en que se oye el estallido de los morteros, digo: «Retumba», queda bien a las claras lo que retumba[6]. La teoría del conocimiento, tradicionalmente ahistórica y atemporal, ya no puede ignorar la textura histórica y simbólica de la vida humana. ¿Acaso remite la comprensión de proposiciones de este tipo al estado de apertura de los entes (*Erschlossenheit*), a la *alétheia* como condición de posibilidad de la verdad predicativa, a la previa apertura de sentido del mundo? Obviamente, una pregunta interesante y que pone al joven Heidegger sobre la pista de la cuestión del ser. Sin embargo, esta cuestión no se aborda conscientemente hasta los análisis sobre la vivencia del mundo circundante emprendidos en las lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Estas son las conclusiones hacia las que apunta el epílogo que Heidegger redacta, en 1916, de cara a la publica-

6. M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [1913], en *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, p. 186.

ción de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto. En las mismas se dibuja con nitidez el tránsito de lo lógico a lo translógico, trazando un puente que abandona la senda del sujeto cognoscente para abrirse paso a los plexos de significado en los que se halla sumergido ese mismo sujeto. ¿Cuál es ahora la tarea propia de la filosofía? Una ciencia que esté en condiciones de articular categorialmente ese sustrato vivencial de la existencia humana o, lo que es lo mismo, una filosofía que permita poner al descubierto el sentido del ser de la vida. Las lecciones con las que se inicia en 1919 la etapa docente de Friburgo arrancan con esta problemática y van a obligar a nuestro joven profesor a un cuestionamiento radical de algunos de los supuestos fenomenológicos fundamentales de su mentor Husserl.

Los cursos universitarios que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un concepto totalmente renovado de filosofía. Una filosofía que se desligue del corsé teórico que la oprime. Una filosofía que no reduzca el fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones de la conciencia representativa. El tono existencialista salta a la vista y permea buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible abrazar genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta no podía ser más tajante: suspender la primacía de la actitud teorética y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas vigente desde Descartes y asumido por Husserl[7].

La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues

7. Remitimos a los interesados en esta cuestión a las sugestivas lecciones del semestre de invierno de 1923/1924 en M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, pp. 43-46, 64-107 o 254-269.

desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la actitud teorética es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo. Este cambio de perspectiva encierra el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en las ya mencionadas lecciones de 1919[8]. Con esta transformación se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basado en la comprensión.

En este sentido, la exposición de las virtudes intelectuales ofrecida en la Ética a Nicómaco —que Heidegger comenta brevemente al final de este escrito— ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta desconfianza frente a la visión teorética del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia (phrónesis) sirve para poner en solfa el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos de un ego transcendental desgajado del mundo cotidiano. La incorporación del saber práctico que encie-

8. Cf., por ejemplo, M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschaunngsproblem* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1987, pp. 85-94.

rra la phrónesis permite contrarrestar el aséptico orden matemático que la conciencia cartesiano-husserliana impone a la realidad. Desde la óptica de la filosofía práctica de Aristóteles es posible distanciarse de la severidad metódica de las ciencias modernas, esto es, se abre una vía de escape que permite salir del callejón sin salida de la filosofía de la conciencia. Aquí encontramos, junto a la reivindicación de la naturaleza cinética del ser presente en la Física, quizás los dos aspectos que más fascinaron al joven Heidegger y que más decisivamente influyeron en la evolución de su pensamiento[9]. Con todo, no cabe olvidar que su interés no es ético sino estrictamente ontológico, tal como deja entrever el proceso de ontologización al que se someten las llamadas virtudes dianoéticas (especialmente, la téchne, la epistéme y la phrónesis). Esto significa que esas virtudes no señalan tanto disposiciones particulares

9. A este respecto resultan tremendamente ilustrativas las indicaciones que Heidegger ofrece en este Informe Natorp sobre los términos y los textos aristotélicos en torno a los cuales gravita la interpretación de la vida humana; unas indicaciones en las que, por cierto, se trazan las líneas maestras de sus trabajos posteriores. A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad parece difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización de temas y términos inspirados de diversa manera en la obra de Aristóteles. En este sentido, numerosos estudios coinciden en señalar que el *Informe Natorp* anuncia algunas de las cuestiones y de los conceptos fundamentales de Ser y tiempo. Véanse, por ejemplo, los trabajos de W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of the Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999; J. Taminiaux, «La reappropiation de l'Ethique a Nicomaque: poíesis et prâxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jerôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 149-189; y, sobre todo, F. Volpi, «Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* II, Routledge, London y New York, 1992, pp. 91-129; F. Volpi, «Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?», en J. Buren y Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212.

de cada individuo como modos de ser que afectan a la vida humana en general.

Ahora bien, ¿cómo aprehender la vida en su originariedad? De entrada, partiendo de la autocomprensión que la vida ya siempre tiene de sí misma antes de introducir artificialmente la fractura entre yo y mundo. La vida fáctica, por tanto, dispone de la posibilidad de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo; una autocomprensión que el acto de la repetición y el desarrollo de la intuición hermenéutica deben explicitar y expresar conceptualmente. Esta es la verdadera tarea encomendada a la filosofía, una tarea que Heidegger ya no abandonará hasta 1929, aunque durante los años veinte vaya adquiriendo diferentes nombres: en 1919, se habla de ciencia originaria de la vida; en 1922, se articula como ontología fenomenológica; en 1923, adopta la fisonomía de una hermenéutica de la facticidad; y, en 1927, cristaliza en la analítica existencial de *Ser y tiempo.*

Durante las primeras lecciones de Friburgo, Heidegger elabora las bases metodológicas de una nueva idea de filosofía como ciencia originaria en el marco de una confrontación crítica con la fenomenología de Husserl, de una exégesis productiva de la tradición teológica (como, por ejemplo, las epístolas paulinas, los textos de Agustín, la mística medieval, las disputaciones de Lutero o los discursos de Schleiermacher) y de una audaz reinterpretación en clave ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles. Esta asombrosa diversidad de líneas de investigación desemboca en la ontología fenomenológica propugnada tan enfáticamente en estas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (título que coincide con las lecciones que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1921/1922 bajo el mismo rótulo y que, como resulta evidente, reflejan buena parte de las ideas ahí expuestas). Las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* siguen la estela de este proyecto, ofreciendo un primer análisis

exhaustivo de la articulación categorial de la vida fáctica; un análisis que sigue presente en la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*[10], y que alcanza su cénit en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. En estos años se consuma el paso de la fenomenología transcendental a la ontología fundamental, esto es, la explicitación hermenéutico-fenomenológica de las estructuras ontológicas del *Dasein* con vistas a la pregunta capital del sentido del ser.

La obra de juventud de Heidegger pone todo su empeño en mostrar cómo es posible articular filosóficamente una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) de la vida, en señalar cómo se da la realidad antes de toda consideración científica o de cualquier concepción del mundo. El punto de partida de esta nueva ciencia originaria es la vivencia directa del mundo circundante[11]. Desde el prisma de la transformación hermenéutica de la fenomenología queda claro que las cosas no responden primariamente al clásico esquema de sujeto-objeto, sino que las cosas sólo resultan comprensibles desde la pertenencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el trasfondo de un estado de precomprensión del mundo consustancial al ser humano. Esta es una idea que domina todo el pensamiento del joven Heidegger y que, por supuesto, se integra plenamente en los análisis del mundo circundante de *Ser y tiempo*.

La vida humana es una instancia última e irrebasable, un fenómeno sin parangón que ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de la historia de la filosofía: desde la interpretación greco-cristiana de la escolástica medieval hasta la interpretación epistemológica de Descar-

10. Traducción y edición de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, ^{2}2000.

11. Para medir el calado de este cambio de perspectiva, remitimos al ejemplo de la cátedra ofrecido en las citadas lecciones de 1919 (cf. GA 56/57, pp. 70-73).

tes y Husserl. La vida no es algo estático, compacto y acabado desde el momento de la creación divina, ni es parasitaria de algún tipo de entidad mística. La vida se halla sometida a un constante proceso de realización (*Vollzug*), responde a un movimiento de gestación histórica que resulta imposible apresar en los parámetros científicos de evidencia absoluta y sistemática. De ahí la necesidad de emprender una destrucción de los estereotipos transmitidos, de iniciar una desmontaje de las diferentes capas interpretativas que enmascaran la auténtica y genuina faz del fenómeno de la vida. El proyecto de una ciencia originaria a partir de la experiencia fáctica de la vida está, pues, estrechamente ligado a una simultánea revisión crítica de la tradición metafísica. He ahí los dos ejes fundamentales que vertebran la ontología fenomenológica propuesta en este informe redactado en 1922.

El análisis hermenéutico debe facilitar la aprehensión de la apertura originaria de sentido en la que se encuentra el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo. Dicho en otras palabras, ha de posibilitar la apropiación del horizonte previo de comprensión en el que se mueven las cosas del mundo circundante (*Umwelt*), las personas con las que compartimos el mundo (*Mitwelt*) y el mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*). Heidegger rompe sin tapujos con el ideal husserliano de un filosofía entendida como ciencia estricta, exenta de presupuestos y valorativamente neutra. El ver fenomenológico siempre está incrustado en una determinada situación hermenéutica de la que es menester tomar conciencia y apropiarse críticamente. Incluso la misma hermenéutica, en tanto que fáctica, no es ajena al nivel de precomprensión que el *Dasein* tiene sobre su propio ser. De ahí que la hermenéutica fenomenológica constituya la condición de posibilidad de toda investigación ontológica.

Ahora bien, ¿cómo se alcanza ese nivel originario de comprensión del ser del *Dasein*? La apropiación de la si-

tuación hermenéutica no obedece tanto a los actos reflexivos de la conciencia como a la repetición de la autocomprensión que la vida fáctica tiene de sí misma. La tarea de la hermenéutica consiste en hacer accesible este primer nivel de existencia preteorética y arreflexiva del *Dasein* humano, tal como se declara programáticamente en el *Informe Natorp*: «El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico»[12]. Y para ello se precisa de un determinado instrumental terminológico: los indicadores formales (esto es, los conceptos fundamentales o existenciarios de los que se sirve la hermenéutica filosófica para explicitar la comprensión que la vida tiene de su propio ser). El *Dasein*, como recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización. Para decirlo de una forma gráfica: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse de la corriente es imposible, pues formamos parte de ella. No jugarse el tipo ya es una modalidad de existencia. Heidegger expresa esta inevitable autorreferencia que constituye al *Dasein*, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser le va su mismo ser.

La hermenéutica de la facticidad brinda la oportunidad para tematizar explícitamente los rasgos ontológicos fundamentales del *Dasein* y, a partir de ahí, poner en marcha la ontología fundamental y su proyecto de clarificación del sentido del ser. La transformación hermenéutica de la fenomenología se revela ahora en su verdadera dimensión ontológica. La cosa que de verdad tiene que mostrar la fenomenología es el ser mismo. Mientras que la investigaciones husserlianas en torno a los actos constitutivos de la conciencia ponen entre paréntesis el tema del ser, la ontología fenomenológica de Heidegger se centra

12. M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Natorp Bericht): *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), p. 238.

en la pregunta por el sentido del ser en general. Ya sabemos cuál es el punto de partida y el hilo conductor de la investigación: el *Dasein* (tal como se anuncia en la recensión redactada a propósito de *La psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers (1919-1921) y tal como se afirma con rotundidad en este *Informe Natorp*).

No obstante ¿qué se entiende en esta fase inicial del pensamiento de Heidegger por «ser» y «sentido»? ¿Se trata del sentido del ser del hombre o del sentido del ser en general? Esta es la pregunta clave para descifrar adecuadamente su obra temprana. La respuesta se ha de situar en el sistema de coordenadas compuesto por la inextricable copertenencia de hombre y de ser: el ser sólo puede ser abordado a través del *Dasein* humano, esto es, la pregunta por el ser del *Dasein* posibilita en primera instancia la pregunta por el sentido del ser en general. En este contexto, el pensamiento del joven Heidegger podría reducirse a la siguiente ecuación de sus lecciones de 1921/1922: «Vida = *Dasein*, "ser" en y a través de la vida»[13]. En el fondo nos hallamos ante la misma problemática de *Ser y tiempo*: la respuesta a la pregunta por el sentido del ser pasa necesariamente por un previo análisis existencial del *Dasein*. Precisamente por esta razón las primeras lecciones de Friburgo se ocupan con tanta intensidad por el sentido ontológico de la vida fáctica, del yo histórico, del *Dasein* humano. Esta pregunta es por razones metódicas y didácticas la más importante, porque facilita un sólido punto de apoyo a esta nueva idea de filosofía que se va consolidando como ontología fenomenológica. Y esta es la pregunta que también guía el corazón del escrito que aquí traducimos y que, en gran medida, prefigura el programa de investigación de *Ser y tiempo*. Pero que los lectores juzguen por sí mismos.

13. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985, p. 85.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

La traducción del presente texto se ha realizado a partir de la edición alemana elaborada por Hans-Ulrich Lessing y publicada, en 1989, en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (volumen 6, pp. 237-269). En la actualidad también pueden consultarse la traducción italiana de Gian Paolo Cammarota y Vincenzo Vitiello (*Filosofia e teologia* 4 [1990], pp. 496-532), la francesa de Jean-François Courtine (Trans-Europ-Express, Mauvezin, 1992) y la inglesa de Michael Baur (*Man and World* 25 [1992], pp. 355-393).

El manuscrito original de Heidegger consta de cincuenta y una páginas mecanografiadas. Para facilitar su localización, hemos indicado en el margen el número de cada página entre corchetes. Las cursivas, los entrecomillados y los paréntesis que aparecen a lo largo del escrito son obra del propio autor. Las notas a pie de página ordenadas alfabéticamente de la *a* a la *c* también pertenecen al mismo Heidegger, mientras que las notas *d* y *e* han sido añadidas por el editor alemán. En cambio, las frases o las expresiones que aparecen entre corchetes han sido introducidas por el traductor. En muy contadas ocasiones con el fin de completar el sentido de algún pasaje que pudiera

inducir a errores de comprensión, en otras para facilitar la traducción castellana de las citas griegas de *Acerca del alma*, de la *Ética a Nicómaco*, de la *Física* y de la *Metafísica* que salpican especialmente la segunda parte de este escrito. En este último caso se ha recurrido a las ediciones de la Biblioteca de Autores Clásicos de la editorial Gredos.

Este escrito —que fue redactado con cierta urgencia y con el propósito de poner a Natorp al corriente de las investigaciones que Heidegger tenía en curso— es especialmente denso e, incluso, me atrevería a afirmar que en ocasiones es realmente críptico. La combinación de *a*) expresiones coloquiales del tipo «romperse los sesos» (*sich zergrübeln*) o «no complicarse la existencia» (*sichsleicht-machen*); *b*) las típicas construcciones términológicas salpicadas de guiones para resaltar los nexos intencionales, tales como «estar-ocupado-en-algo» (*aus-sein-auf-etwas*) o «a-partir-de-dónde» (*Von-Wo-Aus*); *c*) la sustantivación de partículas, del tipo «el cómo» (*das Wie*), «el hacia-qué» (*das Worauf*), «el con-qué» (*das Womit*), «el qué» (*das Was*) o «el uno» (*das Man*), *d*) la acuñación de nuevos términos, como «apropiación» (*Ereignis*), «actividad» (*Bewegtheit*), «proceso» (*Vorgang*), «repetición» (*Wiederholung*) o «realización» (*Vollzug*), y *e*) los conceptos técnicos más conocidos, como «caída» (*Verfallen*), «circunspección» (*Umsicht*), «cuidado» (*Sorge*), «medianía» (*Durchschnittlichkeit*), «temporización» (*Zeitigung*) o «trato» (*Umgang*) puede resultar para el lector que no esté familiarizado con el pensamiento del joven Heidegger algo desconcertante. Ante la riqueza y la complejidad de la terminología heideggeriana concentrada en este breve escrito de tono programático, me he visto prácticamente obligado a elaborar un glosario terminológico. Y en los casos en que se considera necesario ofrecer un comentario más extenso acerca del significado, de la función y de la genealogía de algunos de estos términos, remito al lector al apartado de notas aclaratorias añadido al final del texto de la traducción.

Además, quisiera mostrar mi agradecimiento a los profesores Raúl Gabás, José Manuel Udina y Manuel Vázquez, como también a Paloma Martínez, por su atenta lectura de la versión definitiva de esta traducción y por las múltiples sugerencias que cada uno de ellos ha tenido a bien formularme. He de reconocer que sin su ayuda me habría quedado atascado en más de un recoveco del laberinto conceptual de este texto. Asimismo, agradezco al doctor Hermann Heidegger y al doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann que autorizaran la inclusión del prólogo, del epílogo y del apartado de notas aclaratorias en la presente edición. Por último, esta traducción integra parcialmente los resultados obtenidos de una estancia de investigación realizada durante el semestre de invierno de 1999/2000 en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach y en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo bajo la atenta y cordial tutela académica del profesor doctor F.-W. von Herrmann, estancia que fue posible gracias a la beca de ampliación de estudios en el extranjero concedida por la *Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya* (1999BEAI00229).

El Traductor

INTERPRETACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE ARISTÓTELES (INDICACIÓN DE LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA)

[Informe Natorp]

| Las investigaciones que presentamos a continuación quieren contribuir a una historia de la ontología y de la lógica. En calidad de interpretaciones, estas investigaciones se encuentran sometidas a determinadas condiciones de interpretación y de comprensión. El contenido real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara[1*]. Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un *punto de mira,* más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada,* en la que se determina el «como-algo»[2] según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el «hacia-dónde»[3] debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un *horizonte de la mirada* delimitado por el punto de mira y por la [1]

* Las llamadas con números arábigos remiten a las notas aclaratorias del editor español, que se encuentran en pp. 86-103.

dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación[4]. La posible realización de la interpretación y de la comprensión, así como la consiguiente apropiación del objeto, se hace evidente en la medida en que, desde la óptica de las tres coordenadas arriba mencionadas, se clarifica la situación en la que y por la que se elabora una interpretación[5]. La correspondiente hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación[6].

La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente. La inteligibilidad de la historia misma,
[2] a modo de pasado reapropiado en la comprensión, | aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica. El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente. La originariedad de una interpretación filosófica se determina en función de la confianza específica que la investigación filosófica deposita en sí misma y de la seguridad con la que asume sus tareas. La representación que la investigación filosófica tiene de sí misma y de la especificidad de su problemática decide también, de antemano y de un modo fundamental, la actitud que adopta frente a la historia de la filosofía. La dirección de la mirada, la única coordenada en la que puede ubicarse el pasado, establece lo que para la problemática filosófica constituye el verdadero ámbito de objetos que ha de ser sometido a interrogación. Una interpretación como ésta [que penetra en el corazón de su objeto] no sólo no va contra el sentido del conocimiento histórico, sino que constituye precisamente la condición fundamental que permite dar expresión al pasado en general. Todas las interpretaciones que se mueven tanto en el terreno de la historia

de la filosofía como en el de otros ámbitos del saber y que, frente a las «construcciones» de la historia de los problemas, sostienen que no introducen nada en los textos se ven obligadas a admitir que ellas también proyectan un sentido, aunque con la diferencia de que carecen de orientación y de que operan con unos medios conceptuales cuya procedencia es de lo más dispar e incontrolable. Se considera que no preocuparse por lo que uno «hace verdaderamente» y desconocer los medios conceptuales empleados para ello equivale a poner entre paréntesis cualquier tipo de subjetividad.

La clarificación de la situación hermenéutica con miras a las interpretaciones que siguen a continuación, así como la delimitación de su ámbito temático, se nutre de la siguiente convicción fundamental: la investigación filosófica es una empresa que, conforme a su carácter ontológico, jamás puede tomar prestada elementos de otra «época», a no ser que se limite a adoptar una perspectiva cultural; | pero la investigación filosófica tampoco es una [3]
empresa que —en la medida en que se comprende a sí misma y capta el posible sentido de su realización en la existencia humana— se presente con la pretensión de poder y querer arrebatarle a épocas venideras el peso y la inquietud de una interrogación radical. La posibilidad de que una investigación filosófica que pertenece al pasado influya sobre su futuro nunca puede depender de los resultados como tales, sino que se funda en el nivel de originariedad alcanzado en cada caso [por una época determinada] a la hora de concretar sus preguntas; y gracias a esta originariedad, la investigación filosófica no deja de plantear preguntas que destacan por su ejemplaridad y que le permiten mantenerse siempre en el primer plano de la actualidad.

El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico[7]. Esta dirección fundamental de la investiga-

ción filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica[8]; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma[9]. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma. La manifestación más inequívoca de este rasgo ontológico se evidencia en la tendencia de dicha vida a simplificar las cosas. En esta dificultad de hacerse cargo de sí misma, se hace patente que la vida —conforme al sentido fundamental de su ser y no en el sentido de una propiedad accidental— *es* un fenómeno realmente complicado. Si la vida fáctica es propiamente la que es en este tipo de existencia complicada y difícil de asumir, entonces el modo verdaderamente adecuado de acceder a ella y de mantener abierto este acceso tan sólo puede consistir en reconocer esa pesada carga que arrastra la vida[10]. La investigación filosófica debe mantenerse fiel a este cometido si no quiere perder
[4] completamente de vista su objeto. | Ahora bien, toda tentativa de simplificación, todo conformismo de apariencia engañosa que se circunscriba a las necesidades de la vida, todas las consolaciones metafísicas inspiradas mayoritariamente en un saber libresco, he ahí todo lo que en su intención fundamental implica una renuncia a contemplar y a aprehender y, sobre todo, a retener el objeto de la filosofía. Por consiguiente, la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y sólo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas* en su simplicidad; de esta manera, lejos de desviar la comprensión del presente con el único fin de enriquecer el conocimiento, la historia de la filosofía fuerza

al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad. Ahora bien, para un presente en el que la conciencia histórica es un elemento constitutivo de su carácter ontológico, una apropiación como esta, que se preocupa por la historia, significa lo siguiente: comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación y de la inquietud de fondo que mostró por esa situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación. Pero esto jamás se consigue aceptando y renovando de cualquier manera teoremas, proposiciones, conceptos fundamentales y principios. La asunción comprensiva de los arquetipos, que es de lo que realmente se trata aquí, someterá éstos a la crítica más severa y radical y, llegado el caso, los opondrá entre sí de un modo que resulte fecundo. El *Dasein* fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia en general de una humanidad universal cualquiera, ya que la simple idea de tener que preocuparse por esa humanidad resulta una quimera. La *crítica* de la historia es única y exclusivamente crítica del presente. La crítica no puede sostener la opinión ingenua de que resulta posible prever cómo hubiera tenido que actuar la historia en el caso de...; antes bien, la crítica debe fijar su atención en el presente y darse cuenta de que | plantea una [5]
serie de cuestiones que están a la altura del nivel de originariedad que le corresponde en cada caso. La historia no es recusada porque sea «falsa», sino porque aún permanece activa en el presente, aunque sin poder ser todavía un presente susceptible de una reapropiación auténtica.

La fijación de la actitud histórica fundamental de la interpretación resulta de la explicación del sentido de la investigación filosófica. Su objeto se definió de manera in-

dicativa en términos del *Dasein humano fáctico en cuanto tal.* La caracterización concreta de la problemática filosófica debe arrancar de este objeto suyo. Por esta razón es necesario poner preliminarmente de relieve la específica objetividad de la vida fáctica. Pero no únicamente por el hecho de que la vida fáctica sea el *objeto* de la investigación filosófica, sino porque la investigación misma constituye un determinado *cómo,* una determinada modalidad de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización (y no tan sólo en el «uso» que posteriormente se pueda hacer de los resultados de la investigación) a la co-temporización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma. La posibilidad de una co-temporización de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente.

En esta indicación de la situación hermenéutica no se trata de definir en detalle las estructuras del objeto «vida fáctica», ni de aprehenderlas en sus articulaciones constitutivas; más bien, la simple enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad permitirá fijar la mirada sobre lo que se pretende dar a entender con este término y convertirlo así en *presupuesto* de la investigación concreta.

La confusa polisemia de la palabra «vida» y su uso equívoco no deben servir de pretexto para desecharla sin más, pues con ello se renuncia a la posibilidad de rastrear
[6] las direcciones | de significado que le pertenecen en propiedad y que son las únicas que permiten abrirse paso en la objetividad significada en cada caso. Por ello resulta básico tener en cuenta que el término ζωή, *vita,* designa un fenómeno fundamental en torno al cual gira la interpretación griega, veterotestamentaria, neotestamentario-cristiana y greco-cristiana de la existencia humana. La polisemia del término hunde sus raíces en el objeto signi-

ficado mismo. Para la filosofía, el carácter incierto y equívoco de un significado simplemente invita a desembarazarse del mismo; pero si descubriera que esta incertidumbre se funda necesariamente en su objeto de estudio no cabría otra solución que convertir esta incertidumbre en un fenómeno expresamente apropiado y totalmente transparente. La actitud de cautela frente a la polisemia de los términos (πολλαχῶς λεγόμενον) no se reduce a un simple escarbar en el significado aislado de las palabras, sino que expresa la tendencia radical a hacer accesible la misma objetividad significada y a disponer de las fuentes que motivan los diferentes modos del significar.

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (*curare*)[11]. En el «estar-ocupado-en-algo» está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida[12]: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo[13]. El hacia-dónde del cuidado es el con-qué del trato[14]. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo*. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos.

| El carácter dinámico del cuidado muestra múltiples [7]
modos de realización y de estar referido a los asuntos que ocupan la atención del trato: la manipulación de, la preparación de, la elaboración de, la fabricación de, el ser-

virse de, el uso para, el tomar posesión de, el custodiar y el extraviar. El asunto propio del trato ejecutivo, que corresponde a cada una de las modalidades del cuidado ya mencionadas, se mueve siempre en un determinado contexto de familiaridad y de conocimiento[15]. El trato cuidadoso siempre tiene a la vista su asunto de una manera determinada[16]. La *circunspección* está viva en el trato, guía el trato y contribuye a su co-temporización[17]. El cuidado mira alrededor suyo, es decir, es circunspecto; y en cuanto circunspecto se preocupa, a la vez, por el modo en que se despliega la circunspección, por afianzar y por acrecentar la familiaridad con el objeto del trato. En la circunspección, el asunto propio del trato se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se interpreta como esto o aquello. Lo que es objetivo se da aquí significando tal o cual cosa; el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad. En virtud de una tendencia originaria de la actividad de la vida fáctica, el trato cuidadoso no sólo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera. Cuando el trato propio del cuidado se comporta así, se transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo. La circunspección adquiere entonces el carácter de un simple *observar* [desprovisto de cualquier finalidad práctica][18]. En el cuidado de la observación, de la curiosidad (*cura, curiositas*), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el *aspecto* desde el que se lo observa. La observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia.* Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo, llevado a cabo por la vida fáctica, que descansa en la observación [es decir, en la contemplación teorética de la realidad mundana]. La cien-

cia, en tanto que responde a esta actividad del trato, es un modo de ser de la vida fáctica y contribuye a formar su existencia. El nivel de observación alcanzado en cada caso (la determinabilidad | de las relaciones objetivas del [8]
mundo en función de su aspecto) aumenta, a su vez, con la circunspección. La circunspección se realiza en el modo del *nombrar* y del *abordar* discursivamente la objetividad del trato[19]. El mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (λόγος).

[En este contexto de observación científica,] el trato que mantenemos con el mundo se toma un *respiro* al desembarazarse de la tendencia a la ejecución [propia de la relación práctica que el *Dasein* mantiene con el mundo]. La observación misma se convierte, pues, en una [forma] de trato autónomo y, como tal, constituye una forma particular de *permanecer* en el ámbito de lo que es objetivo sin llevar nada a cabo. Los objetos están presentes en tanto que provistos de *significado,* y sólo después de producirse el encuentro fáctico con el mundo (del significado) se puede hablar del sentido meramente real y cósico que adquiere la objetualidad en función de un ejercicio de abstracción teorética que obedece a un tipo de orientación y de jerarquización muy concreto.

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con aquellas perspectivas en las que el mundo comparece y aguarda en calidad de objeto de la preocupación, en las que el mundo es puesto como problema y buscado como refugio. Estas perspectivas, que en la mayoría de los casos no están explícitamente disponibles y por las que la vida fáctica se *desliza* por la fuerza del hábito mucho más que por la fuerza de una apropiación expresa, trazan las vías de realización por las que discurre la actividad del cuidado. El

estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma. En este estado de interpretación también se establece, aunque tan sólo sea a título orientativo, el modo en el que la vida tiene cuidado de sí misma; pero esto quiere decir que se co-instituye un determinado sentido de la existencia de la vida: el «como-algo» y el «cómo» a través de los cuales el hombre se mantiene en su propio horizonte de presupuestos.

La actividad del cuidado no es un *proceso* de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al
[9] mundo existente[20]. | El mundo está presente *en* la vida y *para* ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado. Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso. Esta existencia del mundo —que como existencia real y efectiva (o incluso como la objetividad privada de significado de la naturaleza) proporciona en la mayoría de los casos el punto de partida de la problemática epistemológica y *ontológica*— sólo es lo que es como resultado de una determinada suspensión. Como *tal*, esta suspensión se produce en y para la actividad fundamental del trato propio de la *preocupación*.

Ahora bien, la preocupación no está, por su parte, referida a su mundo sólo de manera general y en su intencionalidad originaria. La actividad de la preocupación no se despliega de una manera indiferente como si la vida se limitara a una serie de acontecimientos, reduciendo la misma a un simple proceso. En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma[21]. Este carácter fundamental de la actividad del cuidado se define

terminológicamente como la *inclinación hacia la caída* de la vida fáctica (o, dicho con brevedad, como el *caer en...*); con esto se señala, asimismo, la dirección y el horizonte intencional de la tendencia propia del cuidado. La caída no debe comprenderse en términos de un acontecimiento objetivo y de algo que simplemente «sucede» en la vida, sino más bien en términos de una modalidad intencional de la vida. Esta propensión a quedar absorbido por el mundo es el *destino* más íntimo que afecta a la vida fáctica. La manera de asumir este destino —es decir, el modo como el destino «es»— debe considerarse como un elemento constitutivo de la facticidad.

| Este carácter dinámico [de la vida] no es un rasgo accidental, que aflore de tiempo en tiempo y que pudiera erradicarse en épocas más avanzadas y más felices de la cultura humana. Este no es el caso; de la misma forma, el intento de aplicar a la existencia humana el esquema de perfección de la naturaleza celestial no es más que otra expresión de esta disposición a caer presa del mundo. Así, cuando se cierran los ojos ante su carácter dinámico más propio, el contenido mundano de la vida es visto como un objeto del trato susceptible de ser producido según un patrón ideal, se convierte en un asunto más de la simple preocupación. [10]

El hecho de que la vida fáctica desemboque, a partir de su inclinación hacia la caída, en una tal interpretación mundana de sí misma expresa una peculiaridad fundamental de esta actividad: se trata de un tipo de actividad que resulta *tentadora* para la vida misma en la medida en que desde el mundo se amplía el campo de posibilidades que empujan a la vida a una simplificación de carácter ideal que, a la postre, la conducen a un olvido de sí misma[22]. La tendencia hacia la caída es tentadora y, al mismo tiempo, *tranquilizadora*; esto es, mantiene la vida fáctica en las condiciones de su estado de caída, de tal manera que la vida aborda y desarrolla estas condiciones como si

se tratara de una situación de apacible seguridad capaz de ofrecer a la preocupación las posibilidades de acción más ideales y efectivas. (A diferencia de la *condición* descrita, la *situación* de la vida fáctica indica la postura en la que la vida *aprehende* con claridad su estado de caída y en la que la preocupación en cada caso concreto se concibe como un posible contramovimiento a la caída del cuidado). En cuanto tranquilizadora, la tendencia hacia la caída inherente a la tentación es *alienante*: esto es, la vida fáctica deviene más y más extraña a sí misma en la medida en que se entrega al mundo del que se ocupa; asimismo, la actividad del cuidado, a la que se abandona la vida misma, le reduce cada vez más la posibilidad fáctica de verse a sí
[11] misma en la preocupación[a] | y, por la misma razón, disminuye la posibilidad de que la vida se fije como meta volver sobre sí y reapropiarse de sí misma. A través de sus tres movimientos característicos de la tentación, del aquietamiento y del extrañamiento, la tendencia hacia la caída constituye no sólo la actividad fundamental del trato ejecutivo y productivo, sino también la de la circunspección misma y la de su posible configuración autónoma a través de la observación y de la interpretación que permite nombrar, conocer y determinar [la respectiva situación hermenéutica en la que se encuentra instalada la vida]. La vida fáctica no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que habla consigo misma.

a. La inquietud o la preocupación (*Bekümmerung*) no indica un estado de ánimo acompañado de un rostro afligido, sino más bien el fáctico estar-decidido, el hecho de adueñarse de la *existencia* (cf. p. [13]) como aquello de lo que es menester ocuparse. Si *Sorgen* («cuidarse de») se entiende como *vox media* (que en sí misma, en cuanto categoría del significado, tiene su origen en la referencia a la facticidad), entonces la inquietud o preocupación constituye el sentido de la existencia (genitivo objetivo).

La inclinación hacia la caída es la responsable de que la vida fáctica, que en verdad es siempre la vida del individuo, no pueda ser generalmente vivida como tal. Antes bien, la vida fáctica se mueve en un cierto *término medio* característico del cuidado, del trato, de la circunspección y de la aprehensión del mundo[23]. Este término medio es en cada ocasión el de la *publicidad*, el del entorno, el de la corriente dominante, el del «así como muchos otros». De hecho, el «uno» o el «se» es quien fácticamente vive la vida del individuo[24]: uno se preocupa, uno ve, uno juzga, uno disfruta, uno trabaja y uno se plantea preguntas. La vida fáctica es vivida por el «nadie», al que ésta consagra toda su atención. Por así decirlo, la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas. Y estas tradiciones y costumbres son las que suscitan las necesidades de la vida y las que trazan las vías a través de las cuales la preocupación busca satisfacer esas mismas necesidades. En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La manifestación más relevante de esta movilidad fundamental se plasma en el modo en el que la vida fáctica misma hace frente a la *muerte.*

La vida fáctica no es, de acuerdo con su constitución ontológica, un proceso, ni la muerte es una interrupción de este proceso que tenga el carácter | de una ruptura [12]
fortuita. La muerte es *para* la vida fáctica algo *inminente*, algo que la coloca ante un hecho ineludible. La vida *es* tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte, incluso cuando rechaza y reprime el «pensamiento de la muerte». La muerte se presenta precisamente así como el objeto del cuidado, saliendo al encuentro en su aspecto más persistente e inminente como una modalidad de la vida misma. La forzada despreocupación del cuidado de

la vida por su muerte se consuma en la huida hacia los quehaceres mundanos. Sin embargo, el hecho de apartar la vista de la muerte, lejos de facilitar una comprensión de la vida en sí misma, se convierte más bien en un modo en el que ésta evita el encuentro consigo misma y con su verdadero carácter ontológico. El hecho de tener ante sí la inminencia de la muerte, tanto en la huida hacia los quehaceres mundanos como en la inquietud a la que se aferra [la vida], es un elemento constitutivo de la estructura ontológica de la facticidad. Cuando *toma posesión* de la muerte y asume su *certeza,* la vida se hace visible en sí misma. La muerte, entendida de esta manera, ofrece a la vida una perspectiva y la conduce constantemente ante su presente más propio y ante su pasado, un pasado que dimana y brota de la vida misma.

Cuando una y otra vez se intenta determinar el carácter objetivo y ontológico de la vida fáctica sin prestar atención a la cuestión de la muerte y del «tener la muerte» —una cuestión que resulta fundamental y que proporciona el *hilo conductor de toda la problemática*— se incurre en una omisión que ya no cabe remediar por medio de una simple reconsideración ulterior de esa cuestión. La problemática puramente ontológica del carácter del ser de la muerte, que aquí sólo se ha descrito en sus elementos constitutivos, no tiene nada que ver con una metafísica de la inmortalidad y del «más allá». La muerte, cuando se la asume en su inminencia y se la considera
[13] según su propio modo de hacer visible | el presente y el pasado de la vida, es —en cuanto elemento constitutivo de la facticidad— al mismo tiempo el fenómeno a partir del cual se debe explicar y poner de relieve la específica *«temporalidad»* del *Dasein* humano. El sentido fundamental de lo *histórico* se determina en función del sentido de *esta temporalidad* y jamás por medio del análisis formal del proceso de elaboración conceptual de una determinada historiografía.

Ahora bien, parece que los caracteres constitutivos de la facticidad indicados hasta ahora —tales como el cuidado, la tendencia hacia la caída, el modo de tener la muerte— vayan en contra de lo que se ha mostrado como una característica fundamental de la vida fáctica, a saber, que es un ente cuyo propio ser está en juego en el modo como se despliega temporalmente[25]. Con todo, esto sólo es así en apariencia. La vida está fácticamente presente a sí misma, incluso cuando evita el encuentro consigo misma; es más, incluso cuando «se distancia de sí», la vida se mantiene alerta frente a su absorción en las ocupaciones mundanas. El hecho de «absorberse en» o de «entregarse a» esas ocupaciones comporta en sí mismo, al igual que toda actividad propia de la temporalidad fáctica, que la vida presta una *atención* más o menos expresa y no confesada hacia aquello *ante lo que* huye. Pero el ante-qué de lo que huye es la vida misma, entendida como la posibilidad fáctica de aprehenderse expresamente como objeto de la preocupación. Todo trato [con el mundo] tiene su propio horizonte de circunspección que sitúa el asunto del que uno se ocupa en una perspectiva señalada que indica el grado de propiedad alcanzado en cada caso. El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible *indirectamente* a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado. Este contramovimiento, que es propio de la inquietud de la vida por no caer en el olvido, determina el modo según el cual se temporiza la posible aprehensión auténtica de la vida. Designamos con el término *existencia* a este ser que por sí mismo resulta accesible a la vida fáctica. | La vida fáctica, en cuanto que se inquieta por la existencia, *no accede directamente a sí misma*[26]. La posibilidad de aprehender el ser de la vida en su inquietud implica, a su vez, la posibilidad de errar la existencia. La existencia en cada caso posible de la vida fáctica, en la medida en que puede [14]

errar en sí misma, resulta fundamentalmente problemática para la vida. La posibilidad de la existencia es siempre *la* posibilidad de la facticidad concreta, entendida dicha facticidad como un modo de temporización de la temporalidad de la existencia. Aquello que muestra la existencia no puede ser interrogado de una manera directa y general. La existencia sólo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad, en la *destrucción* en cada caso concreto de la facticidad, sacando a luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias.

El contramovimiento que se opone a esta tendencia hacia la caída no debe interpretarse como una huida del mundo. En efecto, es propio de toda huida del mundo el hecho de que no busca comprender la vida en su carácter existencial (es decir, de que no la aprehende en su problematicidad radical), sino que la inserta en el marco de un *mundo* nuevo y tranquilizador. La inquietud por la existencia no modifica para nada la condición fáctica en la que en cada ocasión se encuentra la vida. En cambio, lo que sí se modifica es el tipo de actividad de la vida, que como tal nunca puede convertirse en un asunto de la publicidad y del «uno». La preocupación implícita en el trato es una preocupación que se inquieta por el sí mismo. Por su parte, la inquietud que la vida fáctica muestra por su existencia no consiste en romperse los sesos en reflexiones egocéntricas; la inquietud es lo que es en cuanto contramovimiento opuesto a la tendencia hacia la caída de la vida, es decir, esta inquietud no es otra que la que aflora en la actividad en cada caso concreto del trato y de sus preocupaciones. El *«contra»*, entendido como el *«no»* o la *«negación»*, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición. Y esto porque el carácter ontológico del hombre está fácticamente deter-

minado por una caída, por una inclinación hacia el mundo. | El sentido de este mismo hecho originario y el sen- [15] tido de esta factualidad como tal sólo se pueden interpretar, en el caso de que sea posible, en función de la facticidad y de su *aprehensión*. La realización de esta comprensión interna de la facticidad y de la aproximación comprensiva a la vida tiene, desde la óptica de sus posibilidades existenciales, el carácter de una interpretación de la vida que se preocupa por el sentido de su ser. Facticidad y existencia no significan, pues, la misma cosa, ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia; la existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente *en el* ser de la vida que se ha definido como fáctico. Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.

En primer lugar, si la filosofía no es una simple actividad fruto de la imaginación, que discurra paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna «generalidad» y del establecimiento arbitrario de principios, sino que existe en calidad de conocimiento *interrogativo* (es decir, en calidad de *investigación*), se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. Y, en segundo lugar, si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro —sin mirar de soslayo a cuestiones más propias de una concepción del mundo— a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (es decir, si la filosofía es *fundamentalmente atea*[b]

b. «Ateo», no en el sentido de una teoría como la del materialismo o algo semejante. Toda filosofía, que se comprende a sí misma a partir de aquello que es, debe (en tanto que representa un modo fáctico de interpretación de la vida) saber (cuando todavía conserva una «noción»

y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de
[16] estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad. | El modo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporiza a sí misma y, temporizándose, *habla* consigo misma (κατηγορεῖν). La investigación filosófica no precisa del ornamento de una concepción del mundo, ni debe preocuparse precipitadamente por saber si no-llega-demasiado-tarde-a y por si todavía-puede-seguir-el-ritmo-de la vorágine del presente; en realidad, la investigación filosófica se pone realmente en marcha cuando, sobre la base de la aprehensión de su objeto, ha comprendido que debe examinar las condiciones ontológicas y originarias de posibilidad de toda concepción del mundo. Y esta es una tarea que sólo una investigación rigurosa puede sacar a la luz. Estas condiciones no son «formas lógicas», sino que son posibilidades —categorialmente comprensibles y realmente disponibles— de temporización fáctica de la existencia.

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental,* de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nom-

de Dios) que los esfuerzos realizados por ella para que la vida vuelva sobre sí misma son, en términos religiosos, un modo de alzar la mano contra Dios. Solamente así logra la filosofía permanecer leal ante Dios, es decir, permanecer en [los márgenes de] las posibilidades que están a su disposición; ateo significa aquí: liberarse de toda preocupación y de la tentación de hablar simplemente de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad del hombre, no es un puro sinsentido?

brado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica.*

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad.

| La investigación filosófica debe elucidar categorial- [17]
mente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica —como las de la circunspección que acompaña al cuidado y las de la comprensión inherente a la inquietud— teniendo en cuenta la unidad fáctica de la temporización de la vida. La investigación filosófica debe llevar a cabo ese ejercicio de elucidación categorial desde la perspectiva de sus *presupuestos* (¿en qué sentido ontológico fundamental se coloca la vida a sí misma?) y en relación con sus *preconceptos* (¿en qué modalidades del nombrar y del enunciar discursivos se habla la vida fáctica a sí misma y en qué modalidades habla consigo misma?). La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo —la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar— se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno.* La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el horizonte de referencia como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de ese despliegue temporal), no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica. La intencionalidad, entendida pura y simplemente como el estar-referido-a, es el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida (es decir, del cuidado) que puede ser puesto inmediatamente de relieve. La fenomenología continúa siendo lo que ya era desde su primera

irrupción en las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una investigación filosófica radical. Uno no comprende la fenomenología en sus motivaciones principales si sólo ve en ella —como ya sucede parcialmente en el seno de la misma investigación fenomenológica— una ciencia filosófica previa, destinada a elaborar conceptos claros mediante los cuales resulte entonces posible poner en marcha algún tipo de filosofía *auténtica*. Como si uno pudiera clarificar descriptivamente los conceptos filosóficos fundamentales independientemente de la orientación de fondo [que guía toda investigación]; una orientación que, a su vez, siempre tiene que ser reapropiada de nuevo en función del objeto de la problemática filosófica misma.

Con ello queda indicado el *punto de vista* que adop-
[18] tan las interpretaciones siguientes en calidad de | contribuciones fenomenológicas a la historia de la ontología y de la lógica. La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la «lógica de la filosofía», la «lógica del corazón», la lógica del pensamiento «preteorético y práctico»; e incluye todas esas tareas no en el sentido de un concepto colectivo, sino en el sentido de que —a tenor de su eficacia— proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica.

Ahora bien, todavía no queda claro qué papel desempeñan las investigaciones históricas en una hermenéutica de este tipo ni por qué entra precisamente *Aristóteles* a formar parte del tema de la investigación; además, tampoco queda claro cómo se habrán de llevar a cabo estas investigaciones. Las motivaciones de la *dirección* específica *de la mirada* resultan de la aprehensión *concreta* del punto de mira. La idea de la facticidad implica que sólo la facticidad *auténtica* —en el sentido original del término: la facticidad *propia*, es decir, la facticidad propia de una época y de una generación— es el genuino objeto de la

investigación. A causa de su propensión a la caída, la vida fáctica vive en la mayoría de los casos en lo impropio[27]: es decir, en lo que está consagrado por el uso, en lo que le viene impuesto y en aquello de lo que se apropia de forma habitual y corriente. Incluso aquello que se ha poseído originariamente como propio cae en la medianía y en la publicidad, pierde el sentido específico de la procedencia a partir de su situación originaria, y se instala sin obstáculos en la normalidad del «uno». Todo trato y toda circunspección de la vida fáctica, no menos que su realización propia de la interpretación de acuerdo con los presupuestos y preconceptos [de los que ya siempre arranca dicha vida], se ven afectados por esta caída. La filosofía, en su modo de plantear preguntas y de hallar respuestas, también se encuentra sumida en este carácter dinámico de la facticidad, ya que no es más que una interpretación explícita de la vida fáctica.

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación | de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicado. A tenor de todo lo que se ha dicho sobre la tendencia hacia la caída propia de toda interpretación, se sigue precisamente que *«lo que se da por supuesto»* en este estado de interpretación (a saber, lo que en ese estado de interpretación no se discute, lo que se considera que no requiere de una aclaración ulterior, lo que se asume de manera *impropia* sin una apropiación expresa de sus orígenes) continúa ejerciendo una influencia decisiva a la hora de plantear los problemas y de guiar la investigación. [19]

Los modos como la vida fáctica se nombra y se interpreta a sí misma se mueven dentro de los márgenes teóricos y de la manera de hablar que le proporciona la obje-

tividad mundana. En los casos en que la vida humana, el *Dasein* o el hombre son objeto de un preguntar que interpreta y determina, hallamos que esta objetividad se precomprende como un evento mundano, como «naturaleza» (lo psíquico, al igual que el espíritu y la vida se comprenden en una articulación categorial semejante a la de la naturaleza). El hecho de que en la actualidad sigamos hablando de la «naturaleza» del hombre o del alma —o, en general, de la «naturaleza de la cosa»—, así como el hecho de que sigamos refiriéndonos a estos objetos en términos categoriales (es decir, de que hagamos uso de categorías surgidas de una determinada explicación y de una determinada visión de la «naturaleza»), tiene sus motivos histórico-espirituales. Incluso en los casos en que los objetos ya no se entienden lisa y llanamente como «substancias» (un modo de proceder, por cierto, del que Aristóteles se distanció mucho más de lo que comúnmente se enseña) y en los casos en que no se interroga por las cualidades ocultas de los objetos, la interpretación de la vida sigue moviéndose en conceptos fundamentales, en problematizaciones y en tendencias explicativas que arrancan de experiencias objetivas de las que ya no disponemos desde hace mucho tiempo.

La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad *griega,* a saber, en el terreno de una conceptualidad que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias, ya que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia
[20] objetiva. | Pero a pesar de las diferentes analogizaciones y formalizaciones a las que han sido sometidos estos conceptos fundamentales, pervive en ellos una determinada impronta que delata su procedencia: estos conceptos fundamentales siguen conservando un fragmento de la auténtica tradición de su sentido originario, en la

medida en que todavía permiten detectar la fuente objetiva a la que se remonta la dirección de su significado. Cuando en la situación presente la filosofía determina la idea de hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, sigue discurriendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega y, sobre todo, por la idea cristiana del hombre y de la existencia humana. También las tendencias anti-griegas y anti-cristianas siguen siendo fundamentalmente fieles a las mismas perspectivas y a los mismos criterios de interpretación. Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación —y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente—, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*[28]. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*[29]. La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento *«histórico»* en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de | [21]
esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera

que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen y las primeras contribuciones a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica. La crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción no tiene nada que ver con el hecho de *que* nos encontremos por lo general en una tradición, sino en la manera *como* nos encontramos en ella. Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario, no sabemos custodiarlo en su autenticidad. En la medida en que es la vida fáctica (y esto quiere decir, al mismo tiempo, la posibilidad de existencia inherente a la vida fáctica) la que debe ser custodiada en su despliegue temporal, nos encontramos ante la siguiente situación: si esta vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de *ser.*

El entrecruzamiento de las fuerzas constitutivas que tan decisivamente contribuyen a la formación del carácter ontológico de la actual situación de la filosofía debe designarse, con brevedad y en relación con el problema de la facticidad, como la *interpretación greco-cristiana de la vida.* Aquí también deben ser incluidas las corrientes de interpretación anti-griegas y anti-cristianas, determinadas por y relativas a la interpretación greco-cristiana de la vida. La idea de hombre y de existencia humana presente en esta interpretación greco-cristiana de la vida determina la antropología filosófica de *Kant* y la del idealismo alemán. *Fichte, Schelling* y *Hegel* proceden de la *teología* y reciben de ella los impulsos fundamentales de
[22] su especulación. Esta teología hunde sus raíces | en la teología de la Reforma, que es la única que logra ofrecer, aunque sólo sea en escasa medida, una explicación genui-

na de la nueva y fundamental actitud religiosa introducida por *Lutero* y de las posibilidades en ella presentes. Por su parte, esta actitud fundamental de Lutero surge de una interpretación que se apropia originariamente de Pablo y Agustín, así como de una confrontación simultánea con la teología de la escolástica tardía (Duns Escoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio de Rimini).

La doctrina de Dios, de la Trinidad, del estado de naturaleza, del pecado y de la gracia de la escolástica tardía operan con los medios conceptuales que Tomás de Aquino y Buenaventura han puesto a disposición de la teología. Pero esto significa que la idea del hombre y la del *Dasein* viviente, presupuesta inicialmente en todos estos ámbitos de la problemática teológica, se funda en la «Física», en la «Psicología», en la «Ética» y en la «Ontología» aristotélicas, si bien la asimilación de las doctrinas aristotélicas fundamentales varía en función de una elección determinada y de una interpretación particular. Asimismo, se deja sentir con fuerza la influencia de Agustín y, a través de él, del neoplatonismo; y, de nuevo, a través del neoplatonismo, reaparece la influencia de *Aristóteles* con una fuerza mucho mayor de lo que habitualmente se admite. Estas conexiones se conocen más o menos en sus filiaciones histórico-literarias más superficiales. Ahora bien, lo que realmente se echa de menos es una auténtica interpretación que se centre y se funde en la problemática filosófica fundamental de la facticidad, tal como la venimos exponiendo [a lo largo de este escrito]. Las investigaciones realizadas en el terreno de la filosofía medieval se mantienen, según las corrientes interpretativas dominantes, fieles a los esquemas de una teología neoescolástica y dentro de los márgenes de un aristotelismo reelaborado por la neoescolástica. De entrada, se trata en general de comprender la estructura científica de la teología medieval, sus exégesis y sus comentarios como interpretaciones de la vida sujetas a determinadas media-

ciones. La antropología teológica debe ser reconducida a sus experiencias y a sus motivaciones filosóficas fundamentales; sólo por referencia a estas experiencias y motivaciones comprende uno la influencia y el proceso de
[23] transformación que arrancó de cada una de | las posiciones dogmático-religiosas fundamentales[c]. No sólo sucede que la estructura hermenéutica de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, comentarios que hasta Lutero comandan el verdadero desarrollo de la teología, no ha sido analizada como tal, sino que ni siquiera disponemos de las posibilidades de *cuestionamiento* y de *evaluación* requeridas para hacer frente a una tarea de este tipo. Incluso el modo como Agustín, Jerónimo y Juan Damasceno abordan y seleccionan sus referencias a las *Sentencias* es de importancia capital para el desarrollo de la antropología medieval. Ahora bien, si se quiere disponer de un criterio que en general permita evaluar [el alcance y el sentido de] estas transformaciones, es preciso contar con una interpretación de la antropología agustiniana que no reduzca sus escritos a un simple compendio de principios psicológicos dispuestos a la manera de un manual de psicología o de teología moral. El núcleo de una interpretación tal de Agustín, orientada hacia las construcciones lógico-ontológicas fundamentales de su doctrina de la vida, se ha de buscar en los escritos sobre su disputa con Pelagio y en su doctrina eclesiológica. La idea de hombre y de existencia operativa en estos escritos se remonta a la filosofía griega, a la teología patrística fundada en el pensamiento griego, a la antropología paulina y al Evangelio de Juan.

c. Desde un punto de vista histórico-espiritual, la himnología y la música de la Edad Media, así como su arquitectura y su escultura, sólo son accesibles sobre la base de una interpretación fenomenológica originaria de la antropología filosófico-teológica de esta época; una antropología que se transmitía en el mundo habitualmente compartido con los demás a través de la predicación y de la escuela. Hasta que uno no se la apropie explícitamente , resulta estéril hablar de «hombre gótico».

En el contexto de las tareas que competen a la destrucción fenomenológica, lo esencial no se reduce simplemente a mostrar e ilustrar las diferentes corrientes y filiaciones, sino a poner al descubierto —para cada uno de los decisivos momentos de inflexión de la historia de la antropología occidental— las estructuras lógicas y ontológicas capitales mediante un regreso a las fuentes originarias. Esta tarea sólo se puede llevar a cabo si se dispone de una interpretación concreta de la filosofía aristotélica que esté orientada hacia el problema de la facticidad, es decir, si se dispone de una *antropología fenomenológica* | *radical.* [24]

A la luz del problema de la facticidad arriba expuesto, *Aristóteles* representa sólo el cumplimiento y la coronación concreta de la filosofía que le precede; en efecto, Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica, tal como se ha señalado anteriormente de manera esquemática y retrospectiva. El fenómeno central, cuya explicación constituye el tema de la física, es el ente en el cómo de su ser-movido.

La forma literaria en la que se ha transmitido la investigación aristotélica (tratados que adoptan el estilo de exposiciones y estudios temáticos) ofrece, a su vez, el único terreno apropiado a las específicas intenciones metodológicas que guían las interpretaciones que iremos exponiendo [en el transcurso de este trabajo]. Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales.

Las investigaciones destinadas a cumplir con la tarea de la destrucción fenomenológica se fijan como meta la escolástica tardía y el período inicial de la teología luterana. El marco en el que se llevan a cabo estas investigaciones también abraza tareas cuya dificultad no es fácil so-

brestimar. De esta manera, la actitud fundamental que se adopta frente a la historia y la orientación teórica que guía la investigación sobre Aristóteles se determinan en función del punto de vista (del punto de partida y de la exposición del problema de la facticidad).

Toda interpretación debe, de acuerdo con su punto de vista y su orientación teórica, sobrexponer su objeto temático. El objeto temático sólo puede ser determinado adecuadamente, no cuando se llega a él arbitrariamente, sino cuando se accede al contenido y a la determinación
[25] del objeto mismo |; y así —después de haber corregido esta sobrexposición— se trata de delimitar el objeto de la manera más adecuada posible. Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad se deja aprehender precisamente en *su* donación semioscura a través de un proceso de sobrexposición. Ahora bien, la interpretación, en tanto que sobrexpone, no debe preguntar demasiado, ni pretender para sí misma una objetividad imaginaria en el sentido de un conocimiento histórico en general, como si la interpretación diera con un «en sí». El mero hecho de preguntar por este «en sí» significa no comprender el carácter objetivo de lo que es *histórico*. Concluir en el relativismo y el historicismo escéptico partiendo del hecho de no poder dar con un tal «en sí», sólo representa el reverso de *esta misma* falta de comprensión. La traducción de los textos interpretados y, en particular, la traducción de los conceptos fundamentales decisivos resultan de la interpretación concreta y, por así decirlo, la contienen *in nuce*. La acuñación de nuevos términos no surge del simple deseo de innovación, sino que se atiene al contenido real de los textos.

Ahora se debe hacer comprensible el punto de partida de la interpretación de Aristóteles, que [como ya se ha dicho] está determinado por el punto de vista [que se asume en cada caso], y esbozar a grandes rasgos la primera parte de la investigación.

La pregunta que marca el rumbo de la interpretación [fenomenológica sobre Aristóteles] debe ser la siguiente: *¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»?* ¿Cuál es el sentido del *Dasein* según el cual la interpretación de la vida determina *a priori* el objeto hombre? En pocas palabras, ¿sobre qué tipo de *presuposición ontológica* descansa esta objetividad? Es más: ¿cómo se explicita conceptualmente este ser del hombre, cuál es la base fenoménica de la explicitación y qué categorías ontológicas surgen para explicitar este fenómeno [del ser del hombre]?

El sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza el ser de la vida humana, | ¿se extrae directamente [26] de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser? O, por el contrario, ¿se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico más comprensivo, es decir, se somete a un sentido del ser dominante como si obedeciera a un arconte[30]? ¿Qué significa en general ser para Aristóteles? ¿Cómo es este ser accesible, comprensible y determinable? El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos,* el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las *cosas* concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teoréticamente* en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos. Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (ποίησις), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente *es.* Ser significa *ser-producido* y, en cuanto producido, en cuanto algo que resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible. El ente —en tanto que objeto de la circunspección o, inclu-

so, en tanto que objeto de la aprehensión contemplativa— se considera en relación con su *aspecto* (εἶδος). La aprehensión contemplativa se explicita en el nombrar y en el enunciar discursivos (λέγειν). El qué del objeto nombrado en el discurso (λόγος) y su aspecto (εἶδος) son en cierta manera la misma cosa. Ahora bien, esto significa que lo que es nombrado en el λόγος como tal es el ente propiamente dicho. En el hecho de nombrar el objeto, el λέγειν custodia el ente en su entidad (οὐσία) en conformidad con el aspecto. Pero οὐσία todavía conserva, en Aristóteles mismo e incluso más tarde, el sentido originariamente práctico de bienes familiares, de bienes patrimoniales, de bienes disponibles para el uso en el marco del mundo circundante. El término οὐσία designa, pues, «bienes», «posesión», «propiedad», «hacienda». Aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad* o *ha-*
[27] *cienda* es su | *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto.

El ámbito ontológico de los objetos del trato (ποιούμενον, πρᾶγμα, ἔργον, κινήσεως) y los modos de nombrar propios del trato —un λόγος determinado o, dicho con mayor precisión, el objeto del trato considerado desde el modo como es nombrado en el discurso— fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto «vida humana» y, por consiguiente, los diferentes modos de nombrarla y determinarla discursivamente.

¿Cómo surgen las estructuras ontológicas? A modo de explicaciones de un tipo de determinación que nombra y contempla discursivamente las cosas; es decir, por medio de una investigación que, arrancando de una situación previamente dada a partir de una experiencia fundamental, examina un ámbito de ser con arreglo a determinadas perspectivas y que, en función de las mismas, articula ese ámbito del ser. Así, las investigaciones que

tienen por objeto el ser-movido —tal como es experimentado y mentado en su carácter ontológico y en el que, además, está previamente co-dado algo así como el movimiento— deben facilitar el acceso al verdadero motivo que origina la ontología aristotélica. Precisamente en la *Física* de Aristóteles se lleva a cabo una investigación de este tipo. Esta investigación debe considerarse, con arreglo al método de la interpretación, como un *fenómeno pleno*; a su vez, esta investigación debe interpretarse: en relación a su objeto y al modo *como* éste se aborda en la práctica de la investigación; en relación a la experiencia fundamental en la que el objeto viene pre-dado como punto de partida de la investigación; en relación a la actividad constitutiva de la puesta en marcha de la investigación; y en relación al modo concreto de mentar y articular conceptualmente el objeto. Así es como lo movible se torna visible en su carácter ontológico [de la misma manera que] el movimiento en su estructura categorial y, con ello, la constitución ontológica del sentido dominante del ser. Ahora bien, para [llevar a cabo] la interpretación fenomenológica de esta investigación se precisa comprender el sentido en que Aristóteles concibe en general la investigación | y su efectiva puesta en marcha. La in- [28]
vestigación es una modalidad del trato contemplativo [teorético] (ἐπιστήμη). La investigación está determinada en su origen por el trato orientado hacia las ocupaciones mundanas, y sólo sobre la base de este origen resulta comprensible la modalidad de su trato —es decir, la investigación de cualquier cosa responde a las preguntas: «¿en qué medida?» (αἴτιον) y «¿a partir de dónde?» (ἀρχή). La interpretación preliminar [de los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*][d] permite formarse una idea del origen de la investigación. La comprensión que observa y determina (ἐπιστήμη) es sólo *un* modo de

d. Referencia añadida por el editor alemán.

custodiar el ente: el ente que, necesariamente y en la mayoría de los casos, es lo que es. Sin embargo, existe otra modalidad del trato que consiste en orientarse por las cosas, en ocuparse de ellas y en ponderarlas y que se las tiene que haber con entes que pueden ser de otra manera: con entes que deben ser primeramente realizados, manipulados o producidos en el trato mismo. Esta manera de custodiar el ser es propia de la [τέχνη][e]. Aristóteles interpreta los diferentes modos de esclarecer el trato, correspondientes a las regiones ontológicas (de la circunspección, de la observación y de la contemplación), en su originaria conexión problemática como modos en los que se actualiza el *inteligir* puro[31]; un inteligir que se muestra en virtud de su posible capacidad de apropiación y de custodia del ser (*Ética a Nicómaco,* Libro Z). A partir de la interpretación de este pasaje se debe conquistar, de entrada, el horizonte fenoménico en el que cabe situar la investigación y el conocimiento teorético como modalidades οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή [como disposiciones por las cuales el alma posee la verdad] ([*Ética a Nicómaco*] 1139b15). Por consiguiente, la primera parte de las investigaciones comprende la interpretación de:

Ética a Nicómaco, libro Z;
Metafísica, libro A, capítulos 1 y 2;
Física, libros A y B; y libro Γ, capítulos 1-3.

Ética a Nicómaco, libro VI

[29] | La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una

e. Referencia añadida por el editor alemán.

auténtica custodia del ser en la verdad[32]. Σοφία (la auténtica comprensión contemplativa) y φρόνησις (la circunspección solícita) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el νοῦς: el *inteligir* puro en cuanto tal. El ente se hace accesible a través de estas modalidades, se deja apropiar y custodiar conforme al modo de inteligir que le corresponde en cada caso. Pero esto significa que con la interpretación de estos fenómenos se da la posibilidad de determinar el ente en cada caso custodiado según el modo en que es inteligido y, con ello, también se da la posibilidad de delimitarlo con respecto a su genuino carácter ontológico. Queda claro, pues, que esta interpretación de las «virtudes» está estrechamente vinculada a la problemática ontológica formulada. La principal diferencia estructural y fenoménica entre los dos modos fundamentales del inteligir [a saber, la σοφία y la φρόνησις] radica en que cada uno sólo deja ver sus respectivas regiones ontológicas. «Ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι καὶ ἀποφάναι πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γάρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι» ([*Ética a Nicómaco*] 1139b15-18). «Establezcamos, pues, que son cinco los modos —y esto vale tanto para la afirmación como para la negación— por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo [τέχνη], la determinación que observa, discute y demuestra [ἐπιστήμη], la circunspeción propia de la solicitud [φρόνησις], la comprensión propiamente intuitiva [σοφία], el inteligir puro [νοῦς]».

(Solamente estos cinco modos entran en discusión), pues el sentido de la conjetura y el hecho de «tener una opinión» no | implican que el ente se dé necesariamente [30]
como algo desvelado, sino que se da de tal manera que lo que es mentado sólo aparece bajo tal o cual aspecto como algo que —al colocarse delante del ente— engaña (cf.

1141a3). Las «virtudes» de las que se habla aquí son modalidades καθ' ἃς μάλιστα [ἕξεις] ἀληθεύσει ἡ ψυχή [o sea, como disposiciones según las cuales el alma alcanza principalmente la verdad] (1139b12), según las cuales y conforme al modo en que se realizan, el alma «en la mayoría de los casos» toma bajo su custodia originaria el ente que cada vez se le presenta como *desoculto*. La interpretación correcta del sentido de ἀληθές-ἀλήθεια resulta de una importancia capital: [primero] para la comprensión del análisis aristotélico de los fenómenos arriba mencionados; [segundo] para la comprensión de su diversidad fenoménica y de las diferentes operaciones constitutivas que intervienen en la realización de la custodia del ser y, finalmente, para la comprensión del carácter de estos mismos fenómenos en cuanto modos específicos de activar la vitalidad fundamental del inteligir como tal (νοῦς, νοεῖν). De la misma manera, sólo la aprehensión fenomenológica del νοῦς hace inteligible la conexión estructural de los fenómenos entre sí[33].

A la hora de determinar el sentido de la «verdad» se acostumbra a apelar al testimonio directo de Aristóteles. Según él, la «verdad» es algo «que aflora en el juicio»; dicho con más precisión, la «adecuación» entre el pensamiento y el objeto. Al mismo tiempo, este concepto de verdad se comprende como fundamento de la teoría del conocimiento llamada «teoría de la copia». Ahora bien, en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella ni de este concepto de verdad como «adecuación», ni de la concepción corriente de λόγος como juicio válido, ni mucho menos de la «teoría de la copia». Convertir a Aristóteles —en el contexto de una apologética dirigida contra un «idealismo» mal comprendido— en el principal testigo de ese monstruo epistemológico llamado «realismo crítico» significa interpretar de un modo completamente erróneo la situación fenoménica tal y como se presenta en sus fuentes.

El sentido de ἀληθές, entendido como el estar-aquí desocultado y el ser-mentado en sí mismo, no se explica de ninguna manera a partir del «juicio» y, por tanto, ni se origina | en el juicio ni está referido a él. Ἀληθευεῖν no [31] significa «apoderarse de la verdad», sino tener en custodia el *ente* en cada caso mentado y, como tal, tenerlo en custodia en calidad de desvelado.

La αἴσθησις, la *intelección* que es propia de lo sensible, no es que «también» se llame verdadera en virtud de la *transposición* del «concepto de verdad» a partir del λόγος; más bien, la αἴσθησις es —conforme a su auténtico carácter intencional— aquello que en sí mismo se da «originariamente» su horizonte intencional. El sentido de la αἴσθησις consiste en «dar alguna cosa objetiva en cuanto desvelada». De ahí que ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής [la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera] (*De Anima* Γ 3, 427b12; cf. cap. 3). Aquí se pone de manifiesto que las expresiones «verdad» y «verdadero» no significan nada con respecto a la situación fenoménica señalada. En cambio, la «falsedad» (ψεῦδος, ψευδές) sólo puede darse allí donde se produce una «síntesis»: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί [el error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición] (*De Anima* Γ 6, 430b). La falsedad presupone como condición de su posibilidad una estructura intencional *diferente* de la del mentar objetivo; [es decir] implica acceder al ente desde la «óptica» de otro modo de ser-mentado. En los casos en los que el ente no es considerado simplemente en sí mismo, sino como esto o aquello en función de su carácter de «como-algo», la intelección adopta la forma del *con-densar* y del *com-prender*. Si el inteligir, en cuanto sensible, se realiza en el λέγειν —es decir, en la medida en que su objeto se nombra y se enuncia de tal o cual manera—, puede darse el *caso* de que el objeto se dé como algo que realmente no es. Pero la tendencia a mentar un objeto desde la perspectiva del «como» constituye

en general el fundamento de la posibilidad del ψεῦδος; <ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται [en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra] (*De Anima* Γ 3, 428b21-22). (ἡ αἴσθησις) διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς καὶ οὐδενί ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος [(la percepción...) el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón] (*ibid.* 427b12-14)> —sólo aquello que es inteligido en el modo del ser-nombrado con respecto a un «como», puede pre-
[32] sentarse a tal nombrar | «como algo engañoso»—. De acuerdo con su sentido, el «ser verdadero» del λόγος, del nombrar discursivamente [las cosas de esta o aquella manera] se constituye únicamente a través de un rodeo por el ψεῦδος. El λόγος mismo debe aprehenderse en su propio carácter *intencional:* el λόγος es ἀπόφανσις, un modo de mentar el objeto, un modo de nombrar y abordar discursivamente el objeto partiendo de (ἀπό) sus determinaciones. De la misma manera, ἀποφαίνεσθαι debe comprenderse como: dejar que el objeto mismo se «muestre» (a sí mismo) a partir de sí mismo en cuanto tal. Esto resultará importante para la interpretación de la φαντασία.

El λέγειν da el ente en sí mismo, lo que significa mantenerlo desvelado en su «como-algo», siempre y cuando no se interponga un «algo» ilusorio que simplemente se presente como tal. El ψεῦδος, en cuanto velamiento, sólo tiene sentido sobre la base del significado —originariamente no-referido al λόγος— de ἀληθές: δόξα ψευδής ἐγίνετο, ὅτε λάθοι μεταπεσὸν τὸ πρᾶγμα [una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía] (*De Anima* Γ 3, 428b8). En este caso el *permanecer oculto* y el *estar-velado* fijan y determinan de una manera expresa el sentido de ψεῦδος y, por ende, el de «verdad». Aristóteles concibe el estar-oculto como algo en sí mismo positivo, y no es una casualidad que para los griegos el

significado de «verdad» se caracterice —según su sentido y no sólo gramaticalmente— de manera privativa. El ente, aprehendido en sus posibles «determinaciones-como-algo», no está simplemente ahí presente, sino que constituye una «tarea». Y el ente, considerado en su modo de estar desvelado (ὄν ὡς ἀληθές), es aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición. Este es el sentido de ἕξεις, αἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή [los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad]; de entre estos modos de ser [ἕξεις], sobresalen por encima de todos la σοφία y la φρόνησις en tanto que custodian los ἀρχαί en sus respectivas regiones ontológicas. El ὄν ὡς ἀληθές no es un auténtico ser, ni constituye una región ontológica, ni representa el ámbito de validez de [33]
los juicios verdaderos, sino que es el ente mismo en el modo (ὡς) de su ser mentado en el desvelamiento. El ὄν ὡς ἀληθές es ἐν διανοίᾳ en cuanto νοητόν, en el «intelecto» en cuanto el horizonte de su inteligir. | Esta interpretación de ἀληθές y ἀληθεύειν, que descarta una serie de dificultades interpretativas meramente artificiales, se documentará a través de un detallado análisis fenomenológico de *Metafísica* E 4, *De Anima* Γ 5ss., *De interpretatione, Metafísica* Δ 29 y, sobre todo, *Metafísica* Θ 10.

El λόγος, el λέγειν es el modo en el que se realiza el νοεῖν y, como tal, es un διανοεῖσθαι, un inteligir que descompone lo que aprehende: una διαίρεσις; ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα [cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos] (*De Anima* Γ 6, 430b3). El nombrar que remite a la cosa en la forma de la determinación sintética también puede considerarse como una descomposición, una explicitación.

El νοεῖν tiene el carácter fundamental del inteligir. El νοῦς es el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier tipo de trato [con el mundo], aquello que de entrada pone a disposición del trato las cosas hacia las que éste dirige su atención. El intelecto

es τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς [capaz de hacer todas (las cosas); este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz] (*De Anima* Γ 5, 430a15). El intelecto, al igual que la luz, produce *todas* las cosas en la medida en que permite disponer de ellas. El νοῦς ofrece en general una perspectiva, da algo, proporciona un «aquí». El νοῦς, que es ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, se realiza concretamente como ἐνεργείᾳ: como actividad, como su propia actividad; es decir, el νοῦς abre un horizonte que siempre responde a un modo concreto de tratar con el mundo a través de una operación, de una ejecución, de una manipulación, de una determinación. En la medida en que el νοῦς le proporciona al trato su horizonte [de acción y de visión], también puede caracterizarse como aquello que esclarece el trato, pero en el sentido de que facilita la custodia del ser en la verdad. El objeto genuino del νοῦς es aquello que este intelige ἄνευ λόγου, independientemente del modo en que se nombran las cosas en sus «determinaciones-como-algo» (οὐ τὶ κατά τινος) [en cuanto a su esencia] (*ibid.* 430b28): lo ἀδιαίρετα, aquello que en sí mismo no se deja descomponer, no admite ninguna explicación ulterior. [En su actividad intelectiva,] el νοῦς da el objeto puramente en cuanto «algo» desvelado y, como tal, el νοῦς es «simplemente verdadero»: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος [la intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no
[34] cabe error] (*ibid.* 430a26). | El «simplemente» significa aquí que «en general todavía no» se presenta la posibilidad del ser-falso, si bien esto no significa que una tal posibilidad no vaya a presentarse «más». El νοῦς procura a cada enunciación concreta su posible sobre-qué [es decir, el asunto sobre el que se dice algo]; sin embargo, este asunto no resulta inmediatamente accesible en la enunciación como tal, sino que sólo sale a la luz en la ἐπαγωγή (la «inducción»): una ἐπαγωγή que, en el sentido literal

del término, no cabe entender como una colección de datos empíricos, sino como un dirigirse simple y directamente a..., como un dejar ver... . El νοῦς es αἴσθησις τις, una intelección que en cada ocasión muestra pura y simplemente el aspecto de los objetos: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν [el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles] (*ibid.* 432a2). Del mismo modo que la mano ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων [es instrumento de instrumentos] (*ibid.*), es decir, del mismo modo que un utensilio en la mano sólo accede a su auténtico ser en su *ser-útil*, así también el *aspecto* de los objetos sólo se hace visible a través del νοῦς y «en» el νοῦς como ser hacia-qué [como el horizonte en que los objetos se hacen visibles]; entonces *se muestra* [el aspecto de los objetos]. Para conseguir que un ámbito de objetos como tal resulte explícitamente accesible —y esto no sólo a través de una determinación teorética— debe estar previamente disponible el «a-partir-de-dónde» (ἀρχή) del λέγειν como algo ya desvelado[34]. El λέγειν toma su punto de partida del ἀρχή, de tal manera que siempre tiene «a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante. Estos ἀρχαί, en cuanto desvelados, quedan expresamente custodiados en la ἐπαγωγή· τῶν ἀρχῶν ἐπαγωγή [en los principios que se obtienen por inducción] ([*Ética a Nicómaco*] 1139b31); λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν [nos resta el intelecto como disposición de estos principios] (*ibid.* 1141a7); es más, el máximo y auténtico logro del νοῦς consiste en esta custodia de los ἀρχαί conforme a sus respectivos ámbitos ontológicos: μάλιστα ἀληθεύει; la σοφία y la φρόνησις son los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad.

El puro comprender contemplativo custodia el ente y el «a-partir-de-dónde» del ente que tiene la característica de ser siempre y necesariamente lo que es. En cambio, la circunspección solícito-discursiva custodia un tipo de ente

[35] | que en sí mismo *puede ser distinto* de su «a-partir-de-dónde».

Ambos modos de custodiar el ente se despliegan μετὰ λόγον, tienen la característica de la explicitación discursiva. Esta explicitación discursiva resulta constitutiva para esos modos de custodiar el ente en tanto que considera los ἀρχαί no como cosas aisladas para sí sino *como tales*, es decir, en su sentido más propio como ἀρχαί *para*. El para-qué de los ἀρχαί también es custodiado como aquello que todavía debe ser determinado[35]. El λόγος es un ὀρθὸς λόγος. La enunciación discursiva se enmarca como tal en una *orientación* originariamente estable, tiene en cada caso un «fin» claramente fijado, del cual depende el sentido de la explicación que esclarece los respectivos modos de custodiar el ente. La φρόνησις custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La πρᾶξις es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la *acción*. La φρόνησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser*.

La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la φρόνησις este ente que es el καιρός. La conducta práctica y solícita es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa por el mundo. La φρόνησις permite que quien actúa comprenda la situación: porque fija el οὗ ἕνεκή, el motivo-por-el-cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el «ahora» y porque prescribe el cómo. La φρόνησις se proyecta hacia el ἔσχατον, hacia el fin último al que apunta en cada caso la situación concreta vista de una manera determinada. La φρόνησις, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo

y solícito, sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una visión inmediata del instante. El πρακτόν, entendido como el ente que se desvela y deviene disponible en el ἀληθεύειν de la φρόνησις, es algo que existe en la modalidad del *todavía no* ser esto o aquello. En tanto que | el πρακτόν «todavía no es esto y aquello» —es [36]
decir, en tanto que es el objeto de una ocupación mundana—, *ya* es, al mismo tiempo, esto o aquello (en el sentido de que es el objeto de una disposición concreta del trato cuyo esclarecimiento constitutivo depende de la φρόνησις). El «todavía no» y el «ya» se han de comprender en su «unidad», es decir, se han de comprender a partir de una donación originaria, para la que el «todavía no» y el «ya» encarnan unas determinadas formas de explicitación: determinadas, por el hecho de que en ellas el objeto es colocado en un aspecto señalado del movimiento. El concepto de στέρησις es la categoría que corresponde a esas formas de explicitación. La dialéctica hegeliana encuentra sus raíces histórico-espirituales en dicha categoría de στέρησις.

La ἀλήθεια πρακτική no es otra cosa que el instante —desvelado cada vez en su plenitud— en el que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro. La φρόνησις es *prescriptiva*[36], presenta el ente bajo los rasgos de aquello de lo que es menester ocuparse, considera y mantiene cada determinación del instante desde las siguientes perspectivas: el cómo, el para-qué, el en-qué-medida y el por-qué. En cuanto esclarecimiento prescriptivo, la φρόνησις coloca el trato en la actitud fundamental del estar-dispuesto-a..., del desprenderse-de... El hacia-qué al que aquí se hace referencia —el ente desvelado en el instante— comparece desde la perspectiva de la significatividad-para..., de lo que hay que ocuparse, de lo que requiere ahora una solución. La

φρόνησις es un observar que se realiza κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος [con relación a un fin] ([*Ética a Nicómaco*] 1142b32). Y dado que la φρόνησις es el modo de custodiar el instante en su plenitud, la circunspección custodia en un sentido auténtico y genuino el «por-qué» de la acción, sus ἀρχαί. El ἀρχή es lo que es siempre y únicamente en la referencia concreta al instante; el ἀρχή es aquí visto y aprehendido en y para este instante.

Al mismo tiempo, la interpretación caracteriza con-
[37] cretamente | el método que emplea Aristóteles para explicar el fenómeno de la φρόνησις; un método que consiste en comparar y distinguir descriptivamente los diversos aspectos de ese fenómeno, tales como el estar-referido-a, el horizonte de la referencia y el modo de su realización. La descripción se completa siempre con la confrontación simultánea de las diferentes ἕξεις [modos de ser]. A este respecto resulta particularmente instructivo el análisis de la εὐβουλία, esto es, el análisis concreto de cómo se despliega el λέγειν inmanente a la φρόνησις. Partiendo del instante mismo, la εὐβουλία pone al alcance de la mirada circunspecta el modo apropiado y auténtico de proceder con vistas a la consecución del fin.

Ahora bien, la interpretación no sólo saca a la luz el ente y el carácter ontológico de este ente custodiado por la φρόνησις, sino que al mismo tiempo facilita una primera comprensión del carácter ontológico *inherente a la* φρόνησις *misma*. La φρόνησις es ἕξις, un modo de disponer de la custodia del ser. Pero en tanto que ἕξις, la φρόνησις es un γινόμενον τῆς ψυχῆς, un fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma como su propia posibilidad y que, en cierta manera, otorga a la vida un determinado grado de estabilidad. Así pues, lo que se manifiesta a través de la φρόνησις es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación

categorial del sentido ontológico de la facticidad. En la circunspección, la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué [o del asunto que reclama la atención] del trato. Mas el ser de este asunto —y este es el punto decisivo— todavía no está caracterizado ontológicamente de manera positiva, sino que sólo lo está formalmente como aquello que también puede ser de otra manera, como aquello que no es siempre y necesariamente como es. Esta caracterización ontológica se realiza por contraste, confrontando *negativamente* [el ser de ese asunto] a otro ser diferente y *auténtico.* Por otra parte y de acuerdo con su carácter fundamental, este ser no se puede explicar a partir del ser de la vida humana como tal, sino que en su estructura categorial resulta de una *radicalización ontológica —realizada* | de una manera [38]
determinada— *de la idea del ente en movimiento.* Para este mismo ente y con el fin de poner de relieve su sentido estructural, se recurre al ejemplo prototípico del movimiento del *producir* según un plan. Ser significa *estar-finalizado,* el ser en el que el movimiento llega a *su fin.* El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro. Esta actividad es propia de la ἕξις [del modo de ser] que se conoce como σοφία. Conforme a *su* carácter intencional, el comprender puro no custodia *la* vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera. El ser de la vida humana debe considerarse únicamente desde la perspectiva de la temporización pura de la σοφία como tal y en razón de la *auténtica* actividad a su disposición. En primer lugar, el νοῦς —en tanto que inteligir puro— se encuentra en su actividad genuina cuando renuncia a toda ocupación *práctica* y cuando *simple-*

mente se limita a inteligir; en segundo lugar, el inteligir puro es como tal la actividad que, en la medida en que tiene a la vista lo puramente inteligible, ha llegado a su fin; es una actividad que no sólo no se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto ha llegado a su fin.

Todo movimiento —en cuanto βάδισις εἰς: estar-de-camino-a— consiste, según su sentido, en un «todavía-no-haber-alcanzado» su hacia-qué [su horizonte]; precisamente, en cuanto dirigirse-hacia, consiste en: aprender, andar, edificar; el andar, considerado en su carácter ontológico, es por principio distinto de lo que ya se ha andado: ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν [está uno en movimiento cuando ya se ha movido] ([*Metafísica*] 1048b32). En cambio, el haber-visto coincide con el ver; uno | ha visto —uno tiene a la vista— sólo en la medida
[39] en que ve; uno ha inteligido precisamente en el inteligir νοεῖ καὶ νενόηκεν [uno piensa y ha pensado] (*ibid.*). Semejante actividad es propia del ser que en la temporización custodia y que en la custodia se temporiza (ἅμα τὸ αὐτό) (*ibid.* 33; *cf. Met.* Θ 6). Tan sólo la νόησις como puro θεωρεῖν satisface la idea suprema de la actividad pura. El verdadero ser del hombre se temporiza en la realización pura de la σοφία, permaneciendo sin preocupaciones mundanas, con tiempo (σχολή) y de una manera puramente inteligible junto a los ἀρχαί de lo que siempre es. El carácter ontológico de la ἕξις y, por consiguiente, el de la ἀρετή, esto es, la estructura ontológica del ser humano, resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada actividad y a partir de la radicalización ontológica de la idea de *esta* actividad.

Metafísica, libro A, capítulos 1 y 2

La interpretación de estos dos capítulos de la *Metafísica* muestra *tres* aspectos relacionados con el problema director de la facticidad:

1) El de la estructura fenoménica del trato, un aspecto del problema consistente en observar y en determinar las conexiones causales de dicho trato (ἐπιστήμη) en conformidad con su horizonte intencional y con el modo de relacionarse con su estructura: es decir, la estructura fenoménica de la más alta posibilidad de temporización de este trato, es decir, la estructura fenoménica del verdadero comprender contemplativo (σοφία) en cuanto custodia de los ἀρχαί. A partir de aquí queda claro que, de entrada, la investigación concreta sobre el ἀρχή —y la *Física* se ha de comprender en este sentido— es una investigación que se realiza en dos niveles: uno, conforme a su punto de partida (la fundamentación específicamente crítica) y a la *delimitación del objeto* que inicialmente le viene impuesta por la idea de la comprensión pura; otro, conforme al método de la explicitación categorial.

2) El aspecto del *camino* a través del cual Aristóteles conquista en general el acceso al fenómeno de la comprensión pura y el del modo de interpretar este fenómeno; ambos aspectos caracterizan el sentido fundamental de la «filosofía».

3) | El aspecto, en fin, del carácter ontológico de la [40] σοφία como tal y el de su actividad constitutiva para el ser de la vida humana. Estos tres aspectos están interrelacionados, de tal manera que la estructura de la comprensión pura sólo resulta inteligible a partir de su enraizamiento ontológico en la vida fáctica y a partir de su *génesis en ésta*. Por tanto, la tarea básica de la interpretación consiste en arrojar luz sobre lo que ha sido mencionado en relación al segundo aspecto.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿de dónde procede aquello que Aristóteles caracteriza como investigación? ¿Dónde se puede encontrar y qué cosa se encuentra uno? ¿Cómo acomete Aristóteles la investigación, y cómo se desenvuelve con ella? Aristóteles retoma de la vida fáctica y de la forma coloquial de *hablar* que le es

propia la expresión σοφώτερον: lo que uno comprende mejor que otro, saber más que otro; es decir, Aristóteles se atiene a los *testimonios fácticos* (οἰόμεθα, ὑπολαμβάνομεν, νομίζομεν, ἡγούμεθα) a partir de los cuales la vida interpreta sus propios modos de tratar con el mundo, el de la ἐμπειρία y el de la τέχνη. Aristóteles utiliza una expresión *comparativa* que permite apreciar qué es lo que realmente importa a la vida cuando ésta se dirige a algo en términos de σοφώτερον: el μᾶλλον εἰδέναι, el saber más que, el ver más que, el observar más que. La vida fáctica se preocupa por transformar su trato —y esto vale especial y originariamente para el trato ejecutivo y productivo— en una actividad que por sí misma disponga de una mayor capacidad de observación que aquella que en cada caso le es dada de antemano. En esta mayor capacidad de observación se hace visible el «aspecto» del asunto que reclama la atención del trato, y ese asunto no se manifiesta como objeto de una determinación teorética, sino como asunto de una preocupación práctica. El «aspecto» (por ejemplo, de una enfermedad) tiene un carácter causal (αἴτιον) para la preocupación que se ejecuta en el trato (ἰατρεύειν, «asistir a un enfermo»). La causa tiene un significado originariamente «práctico».

[41] En su inercia contemplativa, la vida fáctica llega | incluso a abandonar el cuidado de la ejecución. El asunto del trato ejecutivo consiste en el correlato de la *mera* observación. El aspecto se considera y se explicita desde la perspectiva de las relaciones causales que determinan la esencia, el qué del objeto en sí mismo. La tendencia propia del cuidado se traslada a la esfera del observar como tal. El observar deviene una forma independiente del trato y, como tal, se convierte en el correlato de una preocupación particular.

En la interpretación del sentido de esa mayor capacidad de observación que la vida *se da a sí misma,* se halla la orientación hacia el μάλιστα εἰδέναι [el máximo grado

de observación]. Aristóteles sigue a la vida fáctica en la orientación que ella da a su interpretación, retomando de la vida misma las expresiones que permiten tomar a un hombre por σοφόν, por alguien que comprende de verdad, por alguien que realmente sabe. La interpretación de estos modos de hablar proporciona el correspondiente sentido de la σοφία: el que verdaderamente comprende se preocupa por las *perspectivas últimas* según las cuales se puede determinar el ente en sí mismo. Estas perspectivas tienen como correlato los primeros «a-partir-de-dónde» con respecto a los cuales el ente debe ser previamente desvelado, si éste ha de ser custodiado como le corresponde en la determinación concreta del nombrar y del discutir propios de la investigación. Aristóteles, pues, extrae el sentido de la «filosofía» *a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a su tendencia última*. Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que ese trato está anclado. Pero en la medida en que este trato —entendido como comprensión pura— se despliega en la vida, es vida gracias a su actividad como tal.

La comprensión pura tiene la posibilidad concreta de realizarse cuando se libera de las preocupaciones del trato ejecutivo; esta posibilidad constituye el modo como la vida permanece en el marco de una | de sus tendencias fundamentales. El θεωρεῖν encarna la actividad más pura de que dispone la vida. Por esta razón es algo «divino». Pero la idea de lo divino que maneja Aristóteles no surge de la explicación de un objeto al que se accede por medio de una experiencia religiosa fundamental; antes bien, el θεῖον expresa el carácter ontológico *supremo* que resulta de la radicalización ontológica de la idea de ente-en-movimiento. El θεῖον es νόησις νοήσεως [pensamiento de pensamiento] porque sólo un inteligir de este género —conside- [42]

rado en su carácter ontológico, es decir, en su actividad— es el que *satisface de la manera más pura la idea del ser-movido como tal.* Este ente *debe* ser intelección pura, es decir, estar libre de *toda* relación *emocional* con su ámbito de intelección. Lo «divino» no puede ser celoso, no porque sea la bondad y el amor absolutos, sino porque en su ser como pura actividad no puede ni odiar ni amar.

Ahora bien, esto significa que la *presuposición* ontológica, el ente en movimiento y la particular explicitación ontológica de *este* ente son las fuentes que motivan las estructuras ontológicas fundamentales que, más tarde, determinarán de una manera decisiva: el ser divino en el sentido específicamente cristiano (*actus purus*) y la vida intradivina (Trinidad), al mismo tiempo que la relación ontológica de Dios con el hombre y el propio sentido ontológico del hombre mismo. La teología cristiana, la «especulación» filosófica que se encuentra bajo su influencia, así como la antropología que la acompaña en contextos de este tipo, *se expresan en categorías prestadas y ajenas a su propio ámbito ontológico.*

[43] El hecho de que justamente la ontología aristotélica | de lo psíquico contribuyera, en el seno del mundo de la vida cristiana, a desarrollar una amplia y rica interpretación del ser de la vida obedece a que, con la idea del movimiento y precisamente gracias a ella, saliera a relucir el carácter decisivo del fenómeno de la intencionalidad, consolidando así una determinada orientación teórica.

Física, libros A y B; libro Γ, capítulos 1-3

La investigación que nos ha sido transmitida bajo el título de «Física» explicita ontológica y categorialmente el fenómeno del movimiento. A partir de la actividad fenoménica de esta misma investigación, la interpretación debe mostrar lo siguiente: la experiencia fundamental que está en la base de esta investigación, a saber, el modo de pre-

donación del objeto (el κινούμε-νον); es más, debe mostrar las perspectivas en las que se encuadra este objeto y las categorías explicativas que surgen de un análisis orientado de esta manera.

La investigación se caracteriza como investigación del ἀρχή; su tarea consiste en custodiar los «a-partir-de-dónde» (ἀρχαί) en función de los que es visto el κινούμενον. Ahora bien, estos mismos ἀρχαί, en la medida en que han de llegar a desempeñar la función que corresponde a su sentido, deben extraerse del contenido fenoménico real del objeto. Los ἀρχαί del ente *no están presentes* para el trato que se ocupa de la realización práctica y de su circunspección; la ocupación práctica vive en otras perspectivas, en aquellas orientadas hacia el mundo circundante que nos sale inmediatamente al encuentro. En el horizonte de la ocupación práctica de la vida fáctica, los «a-partir-de-dónde» del ente como tales permanecen ocultos. En *Física* A, 1 y, de manera general, en el punto de partida del problema que le plantea la investigación física, se muestra la eficacia del sentido originario del «concepto de verdad».

La investigación del ἀρχή es una *investigación del acceso*. Como tal, debe: 1) fijar las *presuposiciones* [implícitas en la investigación], es decir, poner a la vista el ámbito temático del objeto según el fundamental carácter fenoménico | de su contenido real; y 2) desarrollar la *pre-comprensión*, es decir, facilitar las perspectivas desde las que debe llevarse a cabo la explicación del ámbito ontológico. El *punto de partida* de la investigación es *crítico*, a saber, fundamentalmente crítico. La interpretación ayuda a comprender por qué una tal investigación del acceso debe asumir necesariamente un punto de partida crítico: toda investigación se mueve en un determinado nivel de interpretación de la vida dado con anterioridad y en unos modos de hablar sobre el mundo dados también con anterioridad. En la propia facticidad [en la que se encuentra inmersa la investigación] está presente y operativo el [44]

modo como ya los «antiguos físicos» vieron, nombraron y abordaron la «naturaleza» en clave discursiva.

Por consiguiente, la pregunta crítica que la investigación del ἀρχή plantea con relación al pasado puede formularse en los siguientes términos: ¿han incorporado los físicos antiguos el ente entendido como φύσις en el proyecto de la investigación, de tal manera que su carácter fenoménico decisivo —aquel que la investigación anterior ya siempre presupone de alguna manera en sus diferentes modalidades de discurso: a saber, el del movimiento— quede custodiado y explicitado originariamente? O, por el contrario: ¿acaso el modo como la investigación tradicional accede al ámbito del ser en cuestión no se mueve, de entrada, en «teorías» y tesis fundamentales, que no sólo no se extraen del ámbito del ser, sino que directamente le cierran el paso?

El sentido de la actitud crítica de Aristóteles descansa en este modo de plantear la cuestión. Su crítica tiene un sentido eminentemente positivo y se basa expresamente en esta decisiva experiencia fundamental: «presuponemos, desde un principio (ἡμῖν ὑποκείσθω), que hay entes en movimiento». Los entes que se dan en esta modalidad resultan inmediatamente accesibles por medio de la ἐπαγωγή. El primer libro de la *Física* muestra una estructura extremadamente rígida, y el primer nivel de la crítica —el que se dirige contra los eleatas— sólo resulta comprensible si se tiene presente la tarea concreta de la investigación del acceso y de su punto de partida necesariamente crítico.

En realidad, los eleatas —como advierte expresamente
[45] | Aristóteles— no forman propiamente parte del «verdadero» tema de la crítica. Su concepción previa del ser, su teoría del ser es tal que, por principio, impide el acceso al ente en cuanto ente en movimiento (por consiguiente, impide el acceso a la φύσις). Los eleatas se cerraban a sí mismos la posibilidad de ver el fenómeno básico de aquel

ámbito de realidad que cae dentro del tema de la investigación: el movimiento; ni permitían que aspectos decisivos de la investigación y de sus determinaciones concretas les vinieran impuestos desde el movimiento.

Ahora bien, a pesar de que los eleatas «no pertenezcan» al tema de la discusión, Aristóteles los incorpora a ésta, no —como creía *Bonitz*— para disponer de un fácil objeto de refutación, sino con el fin de *asegurar* a través de esta crítica *el horizonte decisivo para toda la problemática posterior:* el λόγος y el κινούμενον como λεγόμενον. Aristóteles muestra que el tema de la investigación, el κινούμενον, se nombra y se aborda discursivamente como objeto de la ἐπιστήμη: ἐπιστήμη y σοφία (en cuanto νοῦς καὶ ἐπιστήμη [*Ética a Nicómaco*] 1141a5) son μετὰ λόγου). De entrada, este ente debe ser incorporado a la estructura ontológica; una estructura prefigurada por el hecho de que es fundamentalmente un «hacia-qué» del nombrar y del abordar discursivamente; es decir, una estructura en la que el ente es mentado según los «caracteres-del-como». El ente siempre es categorialmente algo que se muestra *como* esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio *diverso* (múltiple). A partir del sentido del λέγειν se indica *a priori* que todo lo que es nombrado mediante el discurso es algo que se muestra *como* algo. La idea del ἀρχή (del a partir «de-dónde» *para* algo), la «observación-de en cuanto atención-a» resulta desde el punto de vista categorial absolutamente imposible, si el ser (conforme a su sentido) no está articulado de múltiples maneras, si la ciencia de la física considera su ámbito de objetos desde la tesis ἓν τὰ πάντα.

Una consideración incidental, realizada a propósito de la interpretación de | las conexiones ontológicas decisivas del poema de Parménides, muestra cómo el eleata puso por primera vez la mirada sobre el ser del ente, si bien —por decirlo en términos ontológicos— no logró superar esta primera «impresión ontológica». Pero esta [46]

primera a la par que decisiva mirada ontológica fue también la última. La idea de que todo aquello que es experimentado existe en el modo del ser-objeto se convirtió en una tesis relativa al ámbito de lo real, de tal manera que este mismo ser-objeto se concibió en general como el ser que «realmente» es, y a partir de esta concepción [objetiva del ser] las restantes determinaciones ontológicas se comprendieron negativamente y, por tanto, se procedió a su descarte. El νοεῖν, en tanto que puro y simple inteligir, y el φάναι, el nombrar propio del discurso, se ven por primera vez en su relación unitaria con el ser. Sin embargo, esta ἀλήθεια permanece oculta en sus primeras, decisivas y fundamentales estructuras fenoménicas.

El primer nivel de la crítica quiere mostrar que la investigación del ἀρχή, en la medida en que pretende conquistar el ámbito de realidad dado previamente y sus perspectivas, debe desarrollar la constitución ontológica de este ámbito desde la óptica del fenómeno fundamental del movimiento. El hecho de que Aristóteles tope, en el contexto de la crítica a los eleatas, con el problema del ὁρισμός, de la simple determinación y explicitación de un objeto en la *quiddidad* de su contenido ontológico, es tan sólo una consecuencia interna de su manera de plantear el problema [del movimiento]. El objeto que aquí queda por explicitar es precisamente el fenómeno del movimiento.

Desde este primer nivel de la crítica, que de manera general fija el horizonte [de la investigación], la interpretación muestra como Aristóteles pone en cuestión las opiniones y las explicaciones de los «antiguos filósofos de la naturaleza», examinando en qué medida dejan éstos hablar al fenómeno del movimiento desde sí mismo y en qué medida fracasan siempre en su intento de explicar este mismo fenómeno a partir de teorías ya preconcebidas sobre el sentido del ser. Gracias a una interpretación
[47] como esta, resulta claro | que detrás de la pregunta aparentemente formalizada ¿cuántos y qué tipo de ἀρχαί

deben ser postulados con relación a los φύσει ὄντα?, se esconde esta otra: ¿en qué medida se examina en cada caso el movimiento en sí mismo y en qué medida se explicita genuinamente? Si éste es el caso, entonces hay necesariamente *más de un* «a partir de dónde» en su estructura categorial, pero con el mismo grado de necesidad *no* pueden darse *más de tres.* Aristóteles ofrece una explicación positiva del fenómeno [del movimiento] en el capítulo 3 de la *Física* y lo hace, de entrada, manteniéndose estrictamente en el marco de la anunciada problemática del λόγος; es a partir de aquí que uno debe *volver la mirada hacia* los capítulos precedentes. En las explicaciones del capítulo 7 emerge la «categoría fundamental» de la στέρησις, que domina toda la ontología aristotélica; pero esto significa que tal categoría surge de la explicación de un determinado modo de considerar la movilidad y de referirse discursivamente a la misma. Resulta significativo que, para ilustrar la problemática de la κίνησις de los φύσει ὄντα, se tome como ejemplo el «devenir de la estatua de bronce» (en la actividad del trato *productivo*).

En el libro segundo de la *Física,* la problemática del ἀρχή se examina desde otra perspectiva. La cuestión consiste en saber qué posibilidades de *interrogación teórica* (αἴτιον: ¿por qué?) responden al contenido real de los φύσει ὄντα y su estructura categorial fundamental. La interpretación muestra cómo las «cuatro causas» surgen de la problemática ontológica ya caracterizada. Asimismo, en sus capítulos 4-6, el libro resulta de una importancia decisiva por lo que atañe al problema de la facticidad como tal. En estos capítulos se muestra cómo Aristóteles —sirviéndose de los términos τύχη y αὐτόματον (términos que en su sentido auténtico son prácticamente intraducibles)— explicita ontológicamente la actividad «histórica» de la vida fáctica, la actividad de «lo que a uno le pasa a diario y de lo que le puede pasar». Estos análisis ontológicos no sólo no han sido todavía superados hasta | la actualidad, [48]

sino que ni siquiera han sido comprendidos y valorados como tales. Habitualmente se los tiene por un apéndice incómodo e inútil para la determinación de las «causas verdaderas», las cuales ponen claramente de relieve que están *condicionadas* por el particular punto de partida del que arranca la problemática.

En el libro tercero, Aristóteles comienza su verdadero análisis temático del fenómeno del movimiento. La interpretación de este libro (sobre todo, los capítulos 1-3) —una interpretación que debe hacer frente a dificultades textuales prácticamente insuperables (de las que ya se lamenta Simplicio [395, 20])[37]— sólo puede ser expuesta en su contexto concreto. Para Aristóteles resulta decisivo mostrar que, por principio, no es posible aprehender categorialmente el fenómeno del movimiento con las categorías proporcionadas hasta ese momento por la ontología tradicional: ser y no-ser, alteridad, diferencia. El fenómeno se da a sí mismo sus estructuras originarias y últimas: la δύναμις (el poder disponer cada vez de...), la ἐνέργεια (el empleo de esta disponibilidad) y la ἐντελέχεια (el hecho de tener en custodia dicha disponibilidad mientras se emplea).

La segunda parte de las investigaciones gravita en torno a la interpretación de *Metafísica* Z, H, Θ. En ella se muestra cómo Aristóteles desarrolla la problemática fundamental de la ontologicidad y cómo, sobre la base de esta ontologicidad, desemboca en la elaboración ontológica de las «categorías» de δύναμις y ἐνέργεια, que —con las categorías aristotélicas en sentido estricto— son constitutivas para el ser «del ente». Aristóteles desarrolla esta problemática fundamental de la ontologicidad a través de una determinada manera de guiar la explicación de lo que es nombrado como tal en un λόγος determinado; al mismo tiempo, esto que es nombrado es, de acuerdo con el presupuesto [ontológico general], el aspecto de aquello

que es movido de una manera o de otra y de aquello que resulta de un movimiento (κίνησις, ποίησις, πρᾶξις).

En este horizonte ontológico se enmarca, pues, la *Ética* a modo de explicitación de ese ente que es el ser humano, la vida | humana, la actividad de la vida. Esto se lleva [49] a cabo del modo siguiente: a partir del *De anima,* se interpreta la constitución lógico-ontológica de la vida sobre la amplia base proporcionada por la explicitación del ámbito ontológico de la *vida* con arreglo a su específica actividad (interpretación del *De motu animalium*). Se muestra cómo entra en escena la «intencionalidad», a saber, la intencionalidad «objetiva» como un tipo de actividad en el que se esclarece «noéticamente» el trato que la vida mantiene con el mundo. El ente que se muestra bajo el aspecto fundamental del ser-movido —del «estar-ocupado-en-algo»— es el presupuesto, la condición que permite descubrir la intencionalidad tal como se explicita en Aristóteles y que, por su parte, deja ver el carácter fundamental del λόγος. Así es como, por primera vez, se establecen los motivos concretos a partir de los cuales se hace inteligible el último estadio de la problemática ontológica y lógica alcanzado por Aristóteles. La interpretación de *Metafísica* Γ, E, B, I, del *De interpretatione* y de los *Analíticos* muestra las raíces de esta problemática. A partir de aquí resulta evidente en qué medida la ontología particular de una determinada región del ser y la lógica de un determinado nombrar discursivo se convirtieron, siguiendo la propensión a la caída de la interpretación, en *la ontología* y en *la lógica* que de una manera decisiva pasaron a dominar no sólo su propia historia, sino también la historia del espíritu mismo, es decir, la historia de la existencia.

El origen de las «categorías» no reside en el λόγος como tal, ni puede extraerse de las «cosas»; las categorías son las modalidades fundamentales propias de un determinado nombrar discursivo relativo a un ámbito específico de objetos que —en el horizonte en que se mueve la

investigación— *tienen el aspecto* de los objetos de los que se ocupa el trato ejecutivo. Como tales, las categorías son las «raíces» de los caracteres del «como-algo» según los cuales se puede nombrar lo que es objetivo. Estas categorías son, junto a las de δυνάμει ὄν y ἐνεργείᾳ ὄν, constitutivas para el ser de los objetos del «hacer» (ὄν ὡς πρᾶγμα),
[50] | porque surgen de aquello que es objetivo. Por el contrario, la del ὄν ὡς ἀληθές —en cuanto carácter del ente, en cuanto presencia directa y manifiesta— no es constitutiva para el πρᾶγμα; sí lo es, en cambio, el κυριώτατον ([*Metafísica* Θ]1051b), lo que es decisivo, lo que permite acceder al ente mediante el modo del simple inteligir y de la determinación explicitante. El ὄν κατὰ συμβεβηκός, el ser en el modo de la accidentalidad, es tan poco constitutivo para el ente como lo es el ὄν ὡς ἀληθές, porque el sentido del ser remite originariamente al *ser-producido.* Este ente sólo está originariamente presente para el trato productivo, no así para el trato que hace uso del mismo; en efecto, este tipo de trato instrumental considera el objeto producido desde unas perspectivas que ya no son originarias del cuidado.

El ser de la casa consiste en el ser-construido (οὐσία γινομένη, ποιηθεῖσα); el sentido del ser, por tanto, es un sentido *completamente determinado,* que no responde al sentido vago e indiferente de realidad en general; el ser es relativo a la producción, incluso a la circunspección (al procedimiento) que ilumina este trato productivo. En virtud de esta manera fundamental de establecer el sentido del ser propiamente dicho, resulta claro que los modos en los que aparecen y salen al encuentro los objetos del trato (modos que presentan los objetos en su pleno significado circunmundante como el ser-confortable, bello, bien situado y bien iluminado de la casa) *sólo* se manifiestan de *forma accidental* como ἐγγύς τι μὴ ὄν, ὥσπερ ὀνόματι μόνον [como próximo a lo que no es — como un mero nombre] ([*Metafísica* E] 1026b21)[38]. Ahora bien,

el hecho de que Aristóteles pueda sacar a relucir este rasgo de la accidentalidad como sentido propio del ser, es al mismo tiempo la expresión más clara de que experimentó plenamente el fenómeno del mundo circundante y de que interpretó ontológicamente la accidentalidad, aunque tomando como hilo conductor un determinado y bien definido sentido del ser. Este mismo sentido del ser tiene su origen en el mundo circundante originariamente dado, pero ya en Aristóteles | pierde —bajo el influjo de la [51] ontología que fue elaborando— el sentido de su procedencia y, en el transcurso del desarrollo ulterior de la investigación ontológica, declina hasta quedar reducido al significado medio e indeterminado de realidad, de efectividad, de existencia real y efectiva; este significado [medio e indeterminado del ser como realidad y efectividad] el punto de partida de la problemática epistemológica, siempre y cuando la «objetividad» que a su vez resulta de la determinación teorética del objeto en términos de «naturaleza» no se convierta en el problema conductor del sentido del ser.

NOTAS ACLARATORIAS

1. Topamos aquí con uno de los conceptos clave de este texto. Se trata de la expresión sustantivada *das Wie,* que a lo largo de este escrito traducimos en función del contexto por el «cómo», el «modo», la «manera» o la «modalidad», y que constituye una categoría fundamental a la hora de analizar la existencia humana. Desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, el análisis de cualquier vivencia (como la del mundo, la del cuidado o la de la publicidad) se dirige principalmente a *comprender* el modo en que se realiza esa vivencia, el cómo (*Wie*) se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido, y no tanto a *describir* el contenido objetivo, el qué (*Was*) de las vivencias de la existencia humana. Lo decisivo del planteamiento de Heidegger es que los rasgos que constituyen ontológicamente la existencia humana tienen que ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Por tanto, la naturaleza móvil y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de un contenido eidético invariable y universalmente válido, sino que encarnan un cómo (*Wie*), un determinado modo de ser particular y contingente. Para decirlo gráficamente: existiendo nos jugamos el tipo. Y lo que determina el modo propio o impropio de la existencia del *Dasein* dependerá de cómo actualiza, de cómo realiza, de cómo dinamiza las posibilidades de ser a su alcance.

2. La idea que aquí se quiere transmitir con la expresión *als-was,* que podemos traducir por «como-algo», «en-tanto-que», «en-cuanto-algo» o «como-qué», conforma uno de los principales nú-

cleos de la transformación hermenéutica de la fenomenología emprendida por Heidegger durante esta fructífera etapa de incubación de *Ser y tiempo.* Heidegger parte de la premisa ontológica de que toda vivencia y de que todo fenómeno se inscriben en una realidad ya siempre preinterpretada de algún modo, a saber, que la existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido públicamente vertebrado, que de una u otra manera le resulta familiar y que, por tanto, precomprende aunque tan sólo sea atemáticamente. Desde el trasfondo de este horizonte de sentido previamente dado, desde el plano de esta apertura preobjetiva y comprensión inmediata del mundo (que, naturalmente, trae a la memoria el *factum* de la precomprensión del ser de *Ser y tiempo*) se establecerán dos modalidades básicas de determinar algo como· algo: el «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria y el «cómo apofántico» de la proposición. Formular una proposición, emitir un juicio es decir o predicar algo sobre algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo inherente a la existencia humana.

3. En relación con la nota anterior, el *worauf* o el *woraufhin,* traducible por el «hacia-dónde», el «hacia-qué», el «aquello-con-vistas-a-lo-cual» o el «aquello-conforme-a-lo-cual», se corresponde con el horizonte de sentido que sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. De ahí que preferentemente optemos por la expresión, mucho más comprensible en castellano, de «horizonte» o, en algunos momentos, de «meta». Pero no se trata de un horizonte o de una meta que estén por detrás o por delante del *Dasein,* sino que éste ya siempre forma parte de aquellos. Evidentemente, Heidegger se hace eco de la noción husserliana de intencionalidad para mostrar la estricta correlación existente entre la vivencia intencional y el objeto intencional, para llamar la atención sobre la intrínseca copertenencia del mundo y el yo que vive en él. El *woraufhin,* al igual que después el estado de abierto analizado profusamente en *Ser y tiempo,* muestra que las cosas no se dan primariamente a la subjetividad de la conciencia, sino que ya siempre nos salen al encuentro en el ámbito abierto del mundo, del «aquí» del *Dasein,* en el que estamos previamente instalados y desde el cual nos las tenemos que ver con las diferentes personas, situaciones y cosas.

4. La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla en repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente el horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, desmontar o

destruir los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Aquí se señalan las tres coordenadas del «punto de mira» (*Blickstand*), de la «dirección de la mirada» (*Blickrichtung*) y del «horizonte de la mirada» (*Sichtweite*). En cursos universitarios posteriores, esa situación hermenéutica quedará definitivamente configurada por la triple estructura de *Vorhabe* (presuposición o presupuesto, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto en el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como una comprensión de esos mismos entes), *Vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas; por ejemplo, una cascada puede verse desde una perspectiva poética como encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía o desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para construir un balneario), y *Vorgriff* (preconcepción o preconcepto, es decir, el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación).

5. *Vollzug* equivale a «realización», «ejecución», «cumplimiento» o «consumación». El uso y el significado de este término sólo se comprenden adecuadamente desde el trasfondo del *a priori* de correlación *nóesis-noéma* de Husserl. Heidegger recurre al esquema de la intencionalidad husserliana (al que hemos aludido en la nota 3) para poder explicar satisfactoriamente la mutua copertenencia de mundo y vida. Ahora bien, en la medida en que Husserl reduce el «referirse a», el «dirigirse a» de la conciencia a un patrón meramente cognoscitivo, desaparece la posibilidad de dar testimonio de la relación eminentemente práctica y dinámica que se establece entre la vida fáctica y el mundo. En el intento por evitar cualquier recaída en el ámbito de la región psíquica y por ahuyentar las resonancias teoréticas de la intencionalidad husserliana, Heidegger irá sustituyendo gradualmente el término «vivencia» por el de «comportamiento». Esta obsesión por destacar los aspectos prácticos, dinámicos, realizativos y, por ende, ateoréticos y arreflexivos de la vida humana sobrevuela por encima de toda la obra temprana de Heidegger. Aspectos todos ellos que después se integran perfectamente en la noción de cuidado. Este ingrediente dinámico, activo, energético —esto es, la capacidad de realizar una acción o producir un efecto (*enérgeia*)— está muy presente en el *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm que Heidegger gustaba de consultar. No sin reservas, pensamos que es muy probable que el joven Heidegger tuviera presente la entrada *vollzie-*

hen, al igual que hiciera en 1919 con aquella otra expresión que tanto cautivara y desconcertara a Gadamer, la de *welten*. *Welten* significa en el diccionario de los hermanos Grimm tanto como «llevar una vida relajada o alegre» (*ein flottes Leben führen*), incluso «vivir con boato, ostentación o pompa». Volviendo al verbo *vollziehen*, encontramos que los hermanos Grimm insisten en la idea «de llevar algo a cabo hasta el final», «fijar una meta», «poner por obra» o «conducir un asunto por los cauces más diversos» (cf. Jacob y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, volumen XXVI, DTV, München, 1984, pp. 727-733). Como se puede observar, topamos con todo un abanico de expresiones que de una u otra manera remiten a la noción de actividad, proceso, dinamicidad o movilidad que Heidegger intenta transmitir —no sólo en este informe, sino durante todo su período de juventud— a través de la expresión de realización (cf. nota 8 a propósito de *Bewegtheit*).

6. El adjetivo *jeweilig* significa «cada vez», «correspondiente», «en cada caso» y, en la medida en que evoca el griego *hékastos*, también cabría traducirlo como «respectivo». Sin embargo, con estos términos se pierde de vista la dimensión temporal vinculada a la raíz *Weile* (instante, momento). El sentido de *Weile*, por cierto, se halla muy próximo al *kairós* griego, al instante oportuno, a la ocasión propicia, al momento adecuado. Por ello, traducimos *jeweilig* preferentemente por «en cada ocasión» con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad de cada situación concreta. Por otro lado, el prefijo *je* —que inunda por doquier todas las lecciones del joven Heidegger— indica que una estructura formal (como, por ejemplo, el ser-en-el-mundo, la caída, el uno o el ser-con-otros) tiene que realizarse en cada caso, debe desplegarse cada vez, se ha de ejecutar en cada ocasión de una manera diferente. En otras palabras, la estructura formal muestra un sentido particular que depende del modo y de las circunstancias en las que se actualiza en cada situación concreta.

7. En el lenguaje filosófico y en el lenguaje corriente *Dasein* significa básicamente «existencia». Ahora bien, ya en el joven Heidegger el término *Dasein* adquiere un rango ontológico primordial. No en vano se convierte en el eje principal en torno al cual giran los diversos análisis fenomenológicos de las estructuras constitutivas de la existencia humana elaborados a lo largo de la década de los años veinte. Su traducción no es sencilla y cualquiera de las opciones elegidas siempre suscita la legítima réplica de uno u otro especialista. Algo, por otro lado, muy frecuente en el peculiar uso que hace Heidegger del idioma alemán. Piénsese, por ejemplo, en

expresiones verbales como *welten, zeitigen, nichten* o sustantivos como *Lichtung, Geviert, Geschick.*

El término *Dasein* suele traducirse por «ser-ahí», «ser-aquí», «estar aquí» o «existir». Pero también resulta cada vez más corriente mantener el vocablo alemán sin traducir, como hace Jorge Eduardo Rivera en la nueva versión de *Ser y tiempo.* Sin entrar en la discusión sobre las ventajas y desventajas de cada una de estas opciones, quisiéramos señalar, en primer lugar, que en el contexto de este informe —redactado en 1922— el término *Dasein* empieza a adquirir un valor técnico que se consolidará plenamente en las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Bien es cierto que Heidegger ya emplea, en 1920, el término *Dasein* en su reseña del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo* para referirse al yo histórico, para indicar la situación concreta en la que vive en cada caso arrojada la existencia del individuo, para aludir a la experiencia fáctica de la vida humana.

No obstante, *Dasein* también se utiliza para remitir simplemente al fenómeno de la existencia, tal como pueden hacerlo Aristóteles, Pablo, la escolástica medieval, Lutero o Kant. Así pues, cuando *Dasein* se utiliza en este último sentido lo traducimos como «existencia»; cuando Heidegger apela al sentido más técnico del término hemos optado, según el contexto, por la fórmula «existencia humana» o, simplemente, *Dasein* seguido de los adjetivos que le correspondan en cada caso (como los de fáctico, humano, histórico o propio). En cualquier caso, ha de quedar claro que con *Dasein* se alude siempre al modo de ser propio de la vida humana, es decir, al modo en el que la existencia humana concreta y fáctica vive, habita, reside en el aquí (*Da*) del ser (*Sein*). Por otro lado, la expresión «ex-sistencia» que utiliza Manuel Jiménez Redondo en su reciente traducción de las lecciones de 1928/1929, *Introducción a la filosofía* con la intención de conservar la noción latina de *ex-sistire* (en el sentido de aquello que existe o es en el «fuera», en el *ex* —o sea, el mundo como escenario en el que se desarrollan todas las actividades del *Dasein* o de la ex-sistencia—, no nos acaba de convencer. Nos parece que «exsistencia» logra reproducir con exactitud la noción heideggeriana de *Ek-sistenz,* pero no tanto la de *Dasein* (si bien en ambos casos se parte de la convicción de que la existencia humana no puede comprenderse en términos de un yo encapsulado en sí mismo, sino que su ser consiste precisamente en mantenerse abierto hacia el mundo, en relacionarse dinámicamente con las cosas, personas y situaciones que de manera constante le salen al encuentro).

8. Traducimos *Bewegtheit* preferentemente por «actividad» (y, en muy contadas ocasiones, echamos mano de la fórmula «movili-

dad», «dinamismo», «dinamicidad» o «carácter dinámico»). Heidegger construye un sustantivo abstracto a partir del verbo *bewegen* («moverse», «desplazarse») con la intención, por un lado, de resaltar el aspecto móvil, cinético y temporal de la vida humana y, por otro lado, de diferenciar este tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del *Dasein* del movimiento y del tiempo propios de la naturaleza (*Bewegung* o *Beweglichkeit*). Además, como señala el diccionario de María Moliner, «movilidad indica la cualidad de movible», y «movible remite a lo que es susceptible de moverse o de ser movido». He ahí dos tipos de movilidad, una pasiva y otra activa, que encajan muy bien con la idea heideggeriana de que el *Dasein* realiza su ser de dos formas básicas e irreconciliables entre sí: la primera, impropia y gobernada por la normatividad de las opiniones públicas del «uno» y, la segunda, propia y al alcance de quienes se proyectan resueltamente hacia la propia muerte. Desde la perspectiva de estas dos modalidades fundamentales de existencia, se puede hablar de dos tipos de movilidad: por un lado, la movilidad pasiva e impropia que responde a la inercia impuesta por el uno y por la que el *Dasein* se deja llevar de un lado a otro, de una ocupación a otra sin más criterio que el de las modas de una época determinada y las habladurías del momento y, por otro lado, la movilidad activa y propia que emana de una decisión que el *Dasein* en cada caso mío toma con resolución a la hora de encarar el fenómeno de la muerte. Precisamente, el énfasis heideggeriano depositado en la naturaleza activa del *Dasein* también permite traducir *Bewegtheit* por «actividad» (en concreto, la actividad propiamente humana que es irreductible al tipo de movimiento de los entes físicos (*kínesis*) y al de la actividad pura (*enérgeia*). La vida humana —como se irá repitiendo con insistencia en este escrito— no es un simple proceso objetivo (*Vorgang*), sino que se caracteriza por su capacidad de apropiarse comprensivamente del mundo que la envuelve (*Ereignis*) (cf. nota 20). Es cierto que Heidegger podría haber recurrido a los términos *Handlung* o *Tätigkeit* para insistir en la actividad del *Dasein*, pero en su intento de alejarse de los conceptos consagrados por la tradición filosófica acuña la expresión *Bewegtheit*.

9. *Zeitigung* es el sustantivo derivado del verbo *zeitigen*, que significa «madurar», «sazonar», «dar lugar a...», «hacer planes». De nuevo nos encontramos con una construcción terminológica que remite a la dimensión temporal de un proceso natural, de un proceso histórico o de cualquier otro tipo de actividad humana. Todo comportamiento humano, todas las relaciones que el *Dasein* establece con el mundo que le envuelve están inextricablemente vincu-

ladas a la temporalidad; es más, sólo se despliegan, se realizan, se ejecutan en el tiempo y a través del tiempo. En este sentido, podemos traducir *Zeitigung* por «temporización» y *zeitigen* por «temporizar», aunque en ocasiones también recurrimos a la opción barajada por la traducción francesa de «despliegue o desarrollo temporal» y «desplegarse temporalmente» o «desplegarse en el tiempo», respectivamente.

10. En estas líneas Heidegger parece estar jugando con el doble sentido de las palabras *schwer* y *leicht* que, por un lado, remite a la dicotomía de lo «difícil» y lo «fácil» y que, por otro lado, incorpora la dimensión de lo «pesado» y lo «ligero»; un juego de palabras que de algún modo preludia el carácter de carga del *Dasein* analizado luego en *Ser y tiempo* (esto es, la dificultad con la que asumimos las posibilidades hacia las que estamos constantemente abocados).

11. Topamos aquí con una de las estructuras ontológicas fundamentales de la existencia humana: el cuidado (*Sorge*). *Sorge* tiene en alemán múltiples acepciones: «cuidado», «preocupación», «inquietud» o «solicitud». Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge,* hemos optado por el término «cuidado». Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen* en cuanto «cuidar», «tener cuidado» o «habérselas con». ¿Y de qué tiene cuidado la vida fáctica? Manteniéndose fiel a la estructura intencional que gobierna todos sus comportamientos, la vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo. Y el mundo, como se apresura a señalar Heidegger en este mismo párrafo, no cabe entenderlo como la totalidad de los entes, como el receptáculo inerte que contiene todas las cosas existentes; antes bien, el mundo comparece, se da, se manifiesta de tres maneras diferentes: *a*) como el mundo circundante (*Umwelt*) en el que tratamos con objetos, cosas o situaciones; *b*) como el mundo compartido (*Mitwelt*) con las demás personas; *c*) como el mundo propio (*Selbstwelt*) de las vivencias del propio *Dasein.* Más tarde, esta distinción tan marcada entre lo que podríamos llamar el mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo se diluye en *Ser y tiempo.* Así pues, en el transcurso de este informe nos vamos a encontrar con al menos cuatro términos que se mueven en el mismo campo semántico: *Sorge* (cuidado) o *sorgen* (cuidarse de), *Besorgen* (ocupación) o *besorgen* (ocuparse de), *Fürsorge* (solicitud) o *fürsorgen* (preocuparse por los demás) y *Bekümmerung* (inquietud) o *sich bekümmern* (inquietarse). En líneas generales, la *Sorge* o el cuidado designaría la estructura gene-

ral que engloba a los tres modos básicos de relacionarse con el mundo: *a*) el ocuparse de las cosas del mundo circundante o de los quehaceres mundanos (*Besorgen*); *b*) el preocuparse por las demás personas con las que el *Dasein* comparte el mundo (*Fürsorge*); *c*) las inquietudes de cada uno o las preocupaciones propias del sí mismo (*Bekümmerung*). En la medida en que el texto de Heidegger nos lo permita, intentaremos respetar estos matices.

12. Heidegger usa la expresión *aus-sein-auf-etwas*, que significa tanto como «estar-ocupado-en-algo», «estar-vuelto-hacia-algo» o «mantenerse-abierto-hacia-algo», para recalcar la idea de que a través del cuidado el *Dasein* se dirige intencionalmente hacia el mundo del que se ocupa regularmente. Además, véase la aclaración terminológica ofrecida en la nota 3 acerca de *worauf* y *woraufhin*.

13. «Trato» recoge en castellano el sentido de las palabras alemanas *Umgang* y *umgehen*. *Umgang* designa el trato o el comercio que alguien mantiene con otras personas, así como la habilidad de desenvolverse sin complicaciones con los utensilios y las situaciones de la vida diaria (tales como el uso de un martillo, el arranque del coche, el saludo a los compañeros del trabajo, el encendido de un cigarrillo, la extracción de dinero de un cajero automático o los hábitos de higiene). Todo un abanico de comportamientos que forman parte de un tipo de conocimiento prerreflexivo, automatizado, rutinizado y propio del mundo de la vida que, en términos de la fenomenología social de Alfred Schütz o de Thomas Luckmann y Peter Berger, se entienden como saber de receta, acervo de conocimiento o depósito social de conocimiento. El trato indica, pues, el modo esencialmente práctico en el que el *Dasein* se relaciona originariamente (es decir, inmediata y arreflexivamente) con el mundo propio, compartido y circundante. Esta dimensión práctica queda perfectamente reflejada en la definición que el *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece de la entrada trato: «*Trato.* Acción y efecto de tratar o de tratarse. // *Tratar.* Manejar una cosa y usarla materialmente. / Comunicar, relacionarse con un individuo». Toda una gama de matices que, a juicio de Heidegger, queda admirablemente retratada en el concepto aristotélico de *prâxis* (tal como se desprende de las páginas finales que este texto dedica al Libro VI de la *Ética a Nicómaco*).

14. Frase realmente críptica tanto para un lector castellano como también para un lector en lengua alemana. Una traducción libre de la frase alemana *Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs*, podría sonar como sigue: «El radio de acción del cuida-

do se circunscribe básicamente al asunto del que se ocupa el *Dasein*». Por otro lado, el *womit* —literalmente el con-qué del trato— indica básicamente el asunto que reclama la atención del cuidado del *Dasein*, aquello de lo que propiamente nos ocupamos. En la nomenclatura fenomenológica cabría hablar del correlato noemático de los actos intencionales de la conciencia.

15. Traducimos *verrichtender Umgang* por «trato ejecutivo». *Verrichten* significa «ejecutar un plan», «consumar una acción», «realizar un propósito», «cumplir una tarea» o «llevar a cabo una proyecto»: toda una serie de expresiones que, de diferente manera, acentúan la vertiente más instrumental y pragmática del trato que la vida establece con el mundo. Nos hallamos, pues, ante un tipo de actividad humana, ante una modalidad del trato muy similar a la *poíesis* aristotélica, que consiste en la fabricación y manipulación de utensilios que están a nuestra disposición cumpliendo ciertas formas de servicio.

16. «Trato cuidadoso» o «trato propio del cuidado» reproduce la expresión alemana *sorgender Umgang*. En la misma línea de argumentación de la nota anterior, los objetos, las personas, las situaciones, los documentos, en definitiva, los entes que nos salen al encuentro en nuestro trato no forman parte de un reino ideal sin anclaje en la realidad efectiva del mundo en el que vivimos, sino que, por el contrario, sólo se manifiestan plenamente en nuestro habitual radio de circunspección (cf. nota siguiente). Los asuntos de los que se ocupa regularmente el trato se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, de nuestro mundo circundante inmediato; un mundo que constantemente reclama nuestra atención y que constantemente nos empuja a la acción. He ahí un conjunto de determinaciones presentes en expresiones como «trato ejecutivo», «trato cuidadoso» o «trato solícito». En el contexto del mundo circundante, el trato propio del cuidado se despliega principalmente en las dos direcciones en las que el *Dasein* realiza su existencia: ora ocupándose de las cosas (*besorgen*) ora preocupándose por los otros (*fürsorgen*). Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el trato propio del cuidado obedece a dos tipos básicos de racionalidad: una, técnico-instrumental con arreglo a fines, aplicada al uso y producción de utensilios; y otra, pragmático-comunicativa, orientada hacia las relaciones que en cada caso concreto establecemos con las demás personas. La interpretación ontológica del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* que se esboza al final de este escrito establece que esta doble dimensión del trato ya está originariamente contenida en la *poíesis* y en la *prâxis* aristotélicas, respectivamente.

17. *Umsicht,* que aquí traducimos por «circunspección», remite al hecho de mirar alrededor, de abarcar con la vista el horizonte inmediato en el que se ejecuta el cuidado, de moverse en un ámbito de acción próximo y familiar y, por supuesto, de mostrar cierto interés por ese horizonte del mundo circundante en el que nos ocupamos de las cosas y nos preocupamos por las personas que comparecen en el mismo. A diferencia de *Hinsicht* —que remite principalmente a la mirada contemplativa, al modo teórico como nos detenemos ante una cosa para escrutar cómo es (cf. nota siguiente)—, *Umsicht* alude a un modo de tratar con el mundo que se guía menos por el cumplimiento explícito de unas reglas de acción (*know-what*) que por la habilidad con la que nos desenvolvemos ante las situaciones de la vida diaria (*know-how*). Esta modalidad del cuidado circunspecto (*umsichtiges Besorgen*) es típica del trato cotidiano que mantenemos con las vivencias del mundo circundante, tales como las de abrir una puerta, encender la luz, conectar el ordenador, aparcar el coche o programar el microondas. Este es el tipo de vivencia inmediata y circundante que Heidegger, ya desde 1919 y a lo largo de toda su obra temprana, contrapone sistemáticamente a los diferentes mecanismos de objetivación que aplica, por ejemplo, la conciencia husserliana a la hora de aplicar la reducción eidética.

18. *Hinsehen* significa «mirar hacia o sobre», «fijarse bien», «alargar la vista» o «inspeccionar», aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más en el sentido de observar algo en términos básicamente teóricos y abstractos: un modo de abordar el mundo que, evidentemente, se sitúa en las antípodas del modo intuitivo y práctico de abordar las cosas entre las que regularmente nos hallamos inmersos. En las primeras lecciones de la época de Friburgo (1919-1921), Heidegger acostumbra a recurrir a la expresión acuñada por Emil Lask de *Hingabe* para contrarrestar la carga teorética implícita en *Hinsicht. Hingabe* alude a la experiencia inmediata y no reflexiva que se tiene del mundo que nos rodea, de la realidad que nos circunda. Desde esta óptica se entienda quizás mejor la diferencia que Heidegger establece aquí entre inmersión (*Hingabe*) y observación (*Hinsicht*), entre realización y contemplación, entre praxis y teoría. El *Dasein* se realiza primariamente a través del contacto directo con los entes del mundo circundante, con los entes que están a-la-mano (como se dirá luego en *Ser y tiempo*), mientras que el conocimiento teórico se adquiere a través de la observación con la intención de comprender el ser de los objetos, de tener a-la-vista el *eîdos* de las cosas. Henos ante dos modalidades de tratar con el mundo de las que la segunda es parasitaria de la primera; dicho en

otras palabras, toda actividad teórica precisa de una precomprensión del mundo práctico de la vida cotidiana.

19. *Ansprechen* sirve para traducir aquí el término griego *kategoreîn* («decir», «nombrar», «acusar» o «reprochar»), aunque en realidad significa «dirigir la palabra a alguien», «acercarse a alguien para hablarle» o «abordar un tema o asunto». Buscando un término que se ajuste tanto al griego como al alemán se ha optado por la solución «nombrar discursivamente» o «referirse (a algo) mediante el discurso».

20. Sin duda, *Vorgang* («proceso») es uno de los conceptos fundamentales elaborados por el joven Heidegger en su controversia con Husserl. A estas alturas del texto ya habrá quedado claro que uno de los obstáculos metodológicos que se han de superar es el de cómo se manifiesta originariamente el ámbito de las vivencias inmediatas del mundo circundante y cómo se accede al mismo. En otras palabras, hay dos posibles maneras de aproximarse al ámbito de donación inmediata de las cosas: por un lado, podemos adoptar la actitud teorético-reflexiva de Husserl y, por otro lado, podemos apostar por la actitud ateorético-prerreflexiva de Heidegger. Pues bien, dependiendo del tipo de actitud por el que nos inclinemos, las vivencias (*Erlebnisse*) de la existencia humana se nos darán bien como un proceso (*Vorgang*) bien como una apropiación (*Ereignis*). En el caso de la apropiación (*Ereignis*) —que, por cierto, aquí no tiene nada que ver con el acontecimiento apropiador del que se habla, por ejemplo, en la conferencia «Tiempo y ser»— nos sumergimos instantánea y arreflexivamente en el mundo de la vida, sintonizamos empáticamente con las vivencias que se dan en él y nos hallamos familiarmente inmersos en la corriente significativa del mundo circundante que el *Dasein* ya siempre precomprende en cada caso de alguna manera. Por su parte, el proceso (*Vorgang*) responde a un procedimiento objetivante que contempla las vivencias de una forma neutra y distante, esto es, desvinculadas del yo fáctico que vive, desgajadas del yo histórico que experimenta, separadas artificialmente del *Dasein* en cada caso mío. El diccionario de María Moliner también se hace eco de este efecto distanciador implícito en el verbo «proceder» que arranca «del latín *procedere,* pasar delante o adelante». Desde el punto de vista epistemológico, las cosas desfilan ante la conciencia que las observa y las esquematiza. Esta comprensión aséptica y naturalizada de la vida trae consigo un fenómeno de desvitalización (*Entlebung*) y de deshistorización (*Entgeschichtlichung*) que Heidegger rechaza con vehemencia. La filosofía se define desde ese momento como ciencia originaria de la

vida (*Urwissenschaft des Lebens*) y su tarea consiste en elaborar un análisis hermenéutico-fenomenológico de la vida preteorética, o lo que es lo mismo, desarrollar una ontología fenomenológica de la vida capaz de mostrar las estructuras constitutivas del *Dasein*. Una tarea que este informe de 1922 asume desde las páginas iniciales.

21. *Verfallen* significa literalmente «caída», pero —dado que el fenómeno de la caída no es algo estático, sino una propensión o inclinación intrínsecas al *Dasein* por las que éste tiende a quedar preso del mundo público y, además, a comprenderse desde esa interpretación mundana y no desde sí mismo— hemos preferido optar aquí por la expresión «movimiento de caída». La posibilidad de la caída, en cuanto modalidad básica de la existencia del *Dasein,* nunca desaparece. Es más, siempre hay que contar con ella, ya que su sombra nos acecha por doquier, ya que forma parte de nuestra propia naturaleza. Asimismo, traducimos *Abfallen* por «declive» y *Zerfall* por «desmoronamiento».

22. «Tentador» corresponde al alemán *versucherisch*. La idea de que la tentación surge del interior mismo de la vida, es decir, la idea de que es el propio *Dasein* el que se tienta a sí mismo, ya se analiza minuciosamente en las lecciones del semestre de 1920/1921 a propósito de los fenómenos de la *dispersio* y de la *tentatio* descritos en el libro décimo de las *Confesiones* de Agustín. A partir de la idea agustiniana de que el hombre abandona la *vita beata* en favor de los placeres (*concupiscentia carnis*), del ansia de conocimiento (*concupiscentia oculorum*) y del reconocimiento social (*ambitio saeculi*), Heidegger establece el paralelismo con el *Dasein* que se deleita con las modas sociales, que se jacta de su éxito social o que se refugia en las fortificaciones del mundo impropio de las opiniones públicas como modos de escapar de sí mismo, como formas de eludir la responsabilidad de la propia existencia. Ese tipo de existencia invertebrada y aparentemente tranquilizadora (*beruhigend*) —al igual que se indica en este texto— nos ciega, nos deslumbra, nos aleja de nosotros mismos, nos arroja a la caída, provoca nuestra ruina, nos precipita en el vacío y en la nada.

23. *Durchschnittlich* es un adjetivo que significa literalmente «por término medio» y se aplica, por ejemplo, a los gustos, a las costumbres y a los hábitos que una persona comparte con el resto de la gente. *Durchschnittlich* también puede entenderse en el sentido del «precio medio de un artículo», de «los ingresos medios de una persona, familia o empresa» o en el sentido de «la estatura mediana o del peso mediano de un individuo o grupo de indivi-

duos». En cualquier caso, nos movemos en el campo semántico de lo que se considera «mediano, habitual, regular, intermedio, aceptable, mediocre, de calidad media o del montón». A partir de esta aclaración terminológica, traducimos *durchschnittlich* preferentemente por «por término medio», «mediano» o «de forma corriente y habitual» y *Durchschnittlichkeit* por «medianía» o «término medio».

24. Topamos aquí con otro de los términos capitales de la obra temprana de Heidegger. La expresión sustantivada *das Man,* que ya en alemán resulta extraña, alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquiera persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto. (Para más información, véase la interesante entrada del término *man* en el *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm ya citado en la nota 5). Esta referencia a un tipo de hombre normal y corriente (*Normalmensch*), esta alusión a una especie de sujeto impersonal y anónimo queda muy bien reflejada en la noción de «la gente» acuñada por Ortega y Gasset. En este sentido, la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente o hace. Buscando un equivalente castellano a la expresión heideggeriana de *das Man* hemos optado por el «uno», aunque en ocasiones también recurrimos al «se» impersonal. Así, por ejemplo, se pueden traducir expresiones como *man sagt* («se dice»), *man glaubt* («se piensa»), *man sorgt für* («uno se preocupa por»), *man fragt sich* («uno se pregunta») o *man sieht* («uno ve») sin provocar ningún tipo de estridencias en castellano. En cualquier caso, ha de quedar claro que el «uno» o el «se» remite a una modalidad de existencia impropia en la que el *Dasein* no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que el *Dasein* es de alguna manera vivido por los demás, en la que el *Dasein* queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que el *Dasein* vive en la medianía.

25. La expresión *auf sein eigenes Sein ankommen,* que traducimos como «el estar en juego del propio ser», anticipa una de las principales características del concepto de existencia de *Ser y tiempo:* la de que el *Dasein* no es un ente más entre otros entes, sino que le va en su ser este mismo ser. En otras palabras, el *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia (bien de manera impropia a partir de la publicidad del uno o bien de manera propia a partir de la anticipación de la muerte). Esto significa —como se verá más tarde en este mismo texto— que el *Dasein* vive siempre en el filo de la navaja, que en cada momento se las tiene que haber consigo mismo, que en cada decisión le va su existencia.

26. Con la fórmula «no accede directamente a sí mismo» traducimos la palabra alemana *umwegig*, un adjetivo construido a partir del sustantivo *Umweg* (rodeo, desvío). Literalmente *umwegig* vendría a significar «dar un rodeo», pero decir de la vida fáctica que se dedica a dar rodeos resulta algo peyorativo, como si la vida no tuviera otra cosa que hacer más que entretenerse, distraerse con asuntos nimios e intranscendentes. Nada más lejos de la intención de Heidegger en la medida en que está jugando con la idea de que no hay posibilidad de un acceso directo a la vida misma, que ésta sólo puede volver a sí de su condición arrojada por medio de un rodeo, de una tentativa, de un intento o —como señala el texto— de un contramovimiento que se opone al movimiento de caída (que, evidentemente, pueden resultar fallidos).

27. En este texto ya se empieza a vislumbrar la importancia concedida a la pareja de términos *eigentlich* y *uneigentlich*, que se pueden traducir sin mayores problemas por «auténtico» e «inauténtico», «genuino» y «no genuino», «verdadero» e «impropio», respectivamente. Ahora bien, cuando los adjetivos *eigentlich* y *uneigentlich* se utilizan para indicar los dos modos fundamentales de existencia del *Dasein* creemos que es más ajustada la opción de «propio» e «impropio», sobre todo si se presta atención a la raíz *eigen* que significa «propio», «particular», «peculiar», «característico» o «especial». Un sentido que, si de nuevo echamos mano del *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm, nos remite a los términos griego ἴδιος y latín *proprius* que, a su vez, están estrechamente emparentados con el ἔχειν y el *habere*, esto es, «apoderarse», «retener», «lo que le pertenece a uno», «lo que depende de uno mismo». *Eigen*, según los hermanos Grimm, también alude a la idea de «seguir el propio camino guiándose por el espíritu» o de «estar en casa y a cobijo de las inclemencias». Como se ve, nos hallamos ante diferentes giros lingüísticos que de una u otra manera insisten en la existencia de una esfera privada, interior, genuina, secreta, originaria o extraordinaria que no se ve afectada por los acontecimientos externos, que no se deja dictar las normas desde una instancia ajena al espíritu, al alma, al sujeto; en términos heideggerianos, se trataría de un tipo de existencia que no obedece a los dictámenes ordinarios del uno público, ya que es el *Dasein* mismo quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir su existencia como algo que le pertenece en propiedad (*Eigentum*), de tomar posesión de la existencia en cada caso mía (*jemeinig*), contrarrestando así la tendencia hacia la caída y neutralizando la inclinación a apartarse de su propio camino. Con cierta frecuencia, Heidegger juega con la sugestiva imagen de que cuando la existen-

cia humana sucumbe ante la inercia de la impropiedad se aleja de sí (*Weg-sein*), mientras que cuando se mantiene en la órbita de la propiedad está cerca de sí (*Da-sein*). En este sentido, la existencia humana está sometida a un movimiento de reapropiación constante de sí misma; en otras palabras, debe liberarse de los lazos que la mantienen atada a las rutinas de la vida diaria y remontar infatigablemente las resbaladizas pendientes de la actualidad cotidiana (una tarea interminable y a veces infructuosa, que en muchos casos evoca la imagen de Sísifo). Así, pues, en los contextos en los que *eigentlich* y *uneigentlich, Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* remitan a la existencia humana, a la vida fáctica o al *Dasein*, optamos por «propio» e «impropio», «propiedad» e «impropiedad», respectivamente.

28. Traducimos la fórmula *abbauender Rückgang* por «estrategia de desmontaje» en lugar de la opción quizás más literal de «regreso desconstructivo». Al reconocer que en la interpretación pública en la que nos movemos existen elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de la situación hermenéutica, se impone un momento crítico de desmontaje (*Abbau*) de la orientación previa. Hay que asumir críticamente los prejuicios, es decir, apropiarse de su sentido original regresando al suelo originario del que nacieron, reconstruyendo la experiencia de la que surgieron. Este es el sentido que hay que dar a la expresión *abbauender Rückgang* en tanto que una estrategia de desmontaje que se remonta críticamente a las fuentes originarias de las que emana el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida (véase también la nota siguiente).

29. En sintonía con el comentario de la nota anterior, la destrucción se concibe como el método que ha de posibilitar a la filosofía (entendida como ciencia originaria de la vida) devolver las tradiciones sedimentadas y enquistadas en el «uno» a su origen en la experiencia fáctica de la vida. La investigación filosófica no puede eludir una crítica a la conceptualidad que usualmente se emplea para abordar el fenómeno de la vida fáctica que aquí se desea analizar en su nivel más originario. La destrucción (*Destruktion*), la crítica (*Kritik*) o el desmontaje (*Abbau*) son un instrumento metodológico aplicado cada vez que Heidegger se enfrenta ya sea al tema de la vida fáctica ya sea a la exégesis de textos como los de la mística medieval, los de Agustín, los de las epístolas paulinas o los de la filosofía práctica de Aristóteles. La destrucción pone al descubierto los diferentes prejuicios interpretativos presentes a lo largo

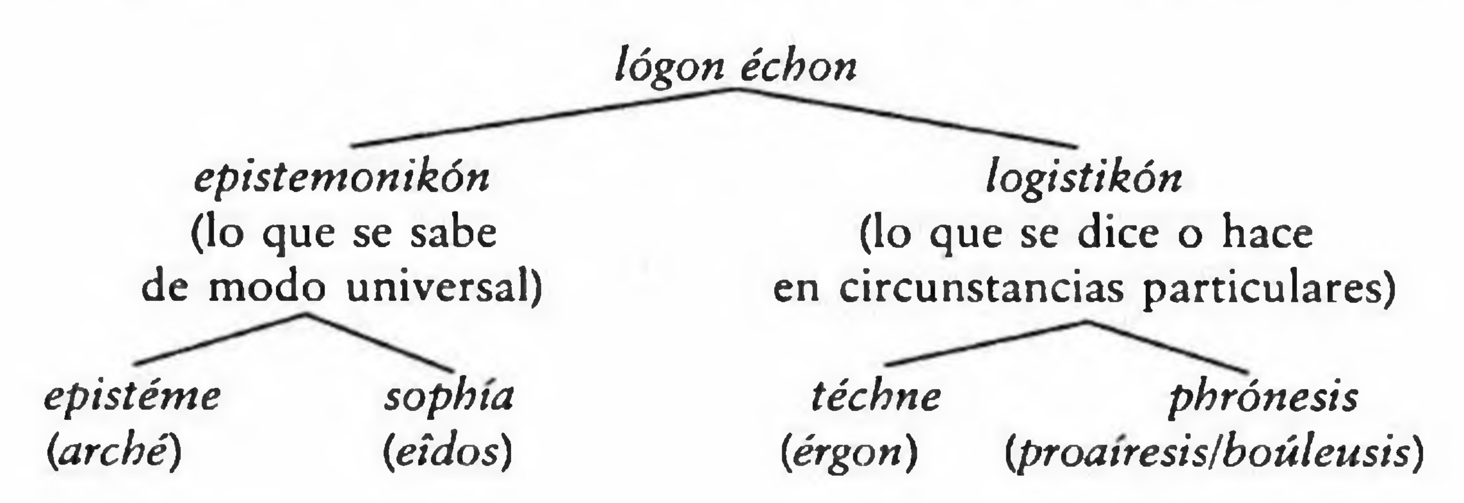
de la tradición teológico-filosófica y los retrotrae a su origen. Destrucción, por tanto, es apropiación: una apropiación, por lo demás, limitada por la propia finitud y radical historicidad que subyace a la misma tarea hermenéutica. En este sentido, una aproximación estrictamente fenomenológica a la filosofía aristotélica implica descubrir las fuentes de significado originarias de las que bebe el léxico heredado de la filosofía occidental. Éste es el caso, por ejemplo, de las audaces reformulaciones heideggerianas de términos griegos como *alétheia, phrónesis, lógos, ousía,* o *téchne* que podemos encontrar a lo largo de este escrito. El problema de la formación de conceptos (*Begriffsbildung*) no es, por tanto, un tema baladí y acompaña a Heidegger desde el inicio de su carrera intelectual.

30. Con esta perífrasis intentamos traducir la locución adjetiva *archontisch,* que Heidegger construye a partir del sustantivo arconte. Dado que en castellano no disponemos del adjetivo «arcóntico», hemos optado por «dominante» o «principal». La idea que Heidegger quiere transmitir aquí se remonta, sin duda, a la raíz griega del *arché* (ἀρχή) —el equivalente al latín *princeps*— con la intención de señalar que existe un sentido del ser primordial, fundamental, dominante, eminente o principal que sobresale, que gobierna, que regula, que administra los restantes sentidos. Evidentemente, Heidegger está pensando en el sentido eminentemente práctico y arcaico del ser que desaparece de la escena filosófica griega tan pronto como el ser se identifica con la *ousía* (οὐσία) entendida en términos de presencia. Véase al respecto la interpretación que se ofrece en este escrito unas pocas líneas más tarde a propósito de la traducción de οὐσία como «bien», «posesión» o «propiedad».

31. La terminología aristotélica en lo que atañe a las distintas formas de conocimiento adolece de no pocas ambigüedades, que se hacen especialmente palpables en el caso de las palabras *noûs* y *noeîn.* En unos casos el verbo *noeîn* (en el texto de Heidegger traducido por *vernehmen*) alude a una especie de conocimiento que, de ser verdadero, engloba la *phrónesis* (prudencia) y la *epistéme* (ciencia), mientras que el sustantivo *noûs* (en el texto alemán traducido por *Vernehmen*) aparece como una forma específica de conocimiento frente a la *aísthesis* (percepción), la *dóxa* (opinión) y, sobre todo, la *phantasía* (imaginación). Todo esto hace que la delimitación precisa del significado de *noûs* y *noeîn* no siempre resulte sencilla. En el contexto de esta traducción, nos inclinamos por las opciones «intelecto» e «inteligir» respectivamente.

32. En este texto, Heidegger utiliza la expresión *Seinsverwahrung* para traducir el término griego *alétheia*; una expresión que muy pronto abandonará a favor de *Unverborgenheit* («desocultamiento»). *Verwahrung* y *verwahren* significan «custodia o salvaguarda» y «custodiar o tener en custodia», respectivamente. Por otro lado, la raíz de *Verwahrung* remite a *wahr*, esto es, guarda un parentesco directo con la noción de verdad. Así que *Seinsverwahrung* también podría parafrasearse en castellano en términos de «custodia del ser en la verdad».

33. En las interesantísimas lecciones del semestre de invierno de 1924/1925, *Platón: El sofista* (que amplían en gran medida lo que en este escrito sólo se anuncia de forma esquemática), Heidegger ofrece un pormenorizado comentario de estos dos modos fundamentales de acometer racionalmente aquello que, por un lado, pertenece al ámbito de la ciencia (*epistéme*) de los primeros principios (*arché*) y del conocimiento (*sophía*) de la forma (*eîdos*) y aquello que, por otro lado, se inscribe en el horizonte de la habilidad (*téchne*) determinada por la producción (*érgon*) y de la prudencia determinada por la acción humana (*proaíresis*) y la deliberación ética (*boúleusis*) (GA 19: §§ 4-9). De forma gráfica se presenta así:



Ahora bien, de entre estos modos de vivir en la verdad —lo que en el lenguaje de *Ser y tiempo* se podría equiparar con los modos como el *Dasein* está inmerso en la precomprensión del ser— Heidegger centra su atención en las tres formas de conocimiento de la *téchne*, de la *epistéme* y de la *phrónesis* y de sus respectivos modos de comportamiento de la *poíesis*, de la *theoría* y de la *prâxis*. El joven Heidegger considera que este trinomio de *poíesis, theoría* y *prâxis* conjuga los tres modos fundamentales del cuidado del *Dasein*, a saber: la actividad productiva y el uso de los utensilios a nuestro alcance (ser-a-la-mano), el conocimiento teórico (ser-a-la-vista) y la acción orientada hacia los otros (solicitud) y hacia uno mismo (cuidado de sí). Y, como cabe esperar, la *prâxis* se convierte en la estructura ontológica fundamental. La *prâxis* no es algo in-

mutable y estático, sino más bien el reflejo de la naturaleza dinámica y temporal de la vida humana. Precisamente, al enlazarse con la temporalidad, la praxis humana se transforma en empresa, en proyecto, en creación, esto es, abre un espacio de libertad y de potencial autodeterminación que se proyecta hacia el futuro desde su condición arrojada.

34. De nuevo, en su intento de evitar el uso de los conceptos heredados de la tradición filosófica, Heidegger traduce el término griego *arché* por *Von-Wo-Aus*. En esta ocasión, nos ha parecido más conveniente y gráfico conservar la literalidad de la expresión alemana con la fórmula «a-partir-de-dónde», en lugar de recurrir a las acepciones más clásicas de «primer principio» o «causa última» con el fin de respetar la voluntad expresa de Heidegger de romper, de destruir, de desmantelar todo aquel entramado conceptual que encubre, distorsiona, desfigura o enmascara la manifestación originaria de fenómenos como la *phrónesis,* la *téchne,* la *alétheia* o la *sophía.*

35. El «para-qué» equivale al alemán *Wofür.* En la terminología filosófica al uso —que Heidegger elude intencionadamente— cabría hablar de fin o finalidad.

36. Al igual que en el caso de *archontisch,* Heidegger construye el adjetivo *epitaktisch* a partir del verbo griego ἐπιτάσσειν que significa «mandar, ordenar, prescribir». De ahí que traduzcamos *epitaktisch* por «prescriptivo».

37. Véase Simplicio, *In Aristotelis Physica* (ed. Diels), CAG VIII.

38. Como advierte el traductor francés, J.-F. Courtine, el texto alemán publicado en la revista *Dilthey-Jahrbuch* no recoge con exactitud los pasajes de la *Metafísica* citados aquí por Heidegger. Donde dice ὥσπερ ὀνόματι μόνον debería constar ὥσπερ γὰρ ὄνομα τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν [el accidente es algo así como un mero nombre] (*Metafísica,* 1026b13-14). Y la referencia a *Metafísica,* 1026b21 debería completarse como sigue: φαίνεται γὰρ μόνον τὸ συμβεβηκός ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος [el accidente, pues, parece estar próximo a lo que no es].

Epílogo

BREVE HISTORIA DE UN DOCUMENTO

Nos hallamos en enero de 1922. Heidegger lleva tres años trabajando como asistente de Husserl y como profesor no numerario en la Universidad de Friburgo. Su futuro docente e investigador va bien encaminado, aunque la angustia generada por la precariedad económica de un hombre casado y con dos hijos de corta edad y la sensación de falta de reconocimiento académico van haciendo mella en el prometedor profesor de filosofía. Y hete aquí que a mediados de ese mismo año se anuncian dos vacantes de plaza de profesor extraordinario: una en la Universidad de Marburgo (ante el inminente traslado de Nicolai Hartmann a la Universidad de Colonia) y la otra en la Universidad de Gotinga. Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) escriben a Husserl. Ambos consideran seriamente la candidatura del joven Heidegger. No en vano su prestigio docente ha comenzado a rebasar las fronteras de la Universidad de Friburgo y a llamar la atención de alumnos de la talla de Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse o Karl Löwith que, cautivados por las enseñanzas de aquel rey oculto de la filosofía, asistían fascinados a sus clases[1]. El único obstá-

1. Véanse, por ejemplo, el escrito de H. Arendt para conmerorar el ochenta aniversario del nacimiento de Heidegger, «Martin at Eighty», en

culo a la candidatura de Heidegger es su escasez de publicaciones, algo descuidadas desde su tesis de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1916). Para compensar este vacío de publicaciones y poder avalar su nominación ante los respectivos comités de selección, se solicita del candidato que redacte un manuscrito en el que se detallen sus investigaciones en curso y en el que también se esboce su futuro plan de trabajo. Así pues, Heidegger se pone manos a la obra y, en el plazo de tres semanas de intenso trabajo (de finales de septiembre a mediados de octubre de 1922), confecciona el informe titulado *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (*Indicación de la situación hermenéutica*). Un carta dirigida a su amigo Karl Jaspers, fechada el 19 de noviembre de 1922, confirma la cadena de acontecimientos expuesta hasta aquí: «Cuando regresé a Friburgo [se entiende que después de las vacaciones de verano], me esperaba Husserl con la noticia de que en Marburgo se tenía constancia de mis lecciones sobre Aristóteles y que Natorp deseaba recibir detalles concretos sobre los trabajos que tenía planeados. Acto seguido me puse a trabajar tres semanas y redacté una «Introducción», de la que envié un ejemplar de sesenta páginas a Marburgo y Gotinga a través de Husserl. [...] No obstante, lo que realmente deseo es calma. Este ser zarandeado de aquí para allá, las expectativas cumplidas a medias, las adulaciones y cosas por el estilo consiguen sumir a uno en un estado deplorable, incluso cuando te propones no hacer caso de ello»[2].

M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven y London, 1978, pp. 293-303, y la autobiografía intelectual de H.-G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje* [1977], Herder, Barcelona, 1996, pp. 28-29.

2. M. Heidegger y K. Jaspers, K. (1992): *Briefwechsel* (*1920-1963*), Vittorio Klostermann y Piper, München y Frankfurt a. M., 1992, pp. 33-34.

En cualquier caso, la respuesta llama pocos días después a la puerta del despacho de Husserl. El 2 de noviembre de 1922 llega una carta de Gotinga. Georg Misch hace constar que Heidegger ocupa la segunda plaza de la lista de candidatos por detrás de Moritz Geiger. Su introducción sobre Aristóteles se considera tremendamente original y sugestiva. Sin embargo, no responde a los cánones académicos de una exposición clara y sistemática de la obra del Estagirita, sino que más bien refleja los intereses filosóficos del propio autor. Además, su estilo filosófico resulta tortuoso y en ocasiones algo críptico[3]. Un juicio a todas luces acertado, que el lector podrá contrastar de inmediato desde las primeras páginas de este informe. Paralelamente, Husserl recibe una respuesta de Paul Natorp. El contenido de la carta que éste le escribe el 30 de octubre no podía ser más esperanzador. En ella se refleja su admiración por la fuerza filosófica y la originalidad interpretativa que desprende el informe sobre Aristóteles[4]. No cabe ninguna duda, Heidegger es un candidato cualificado, por lo que se apuesta abiertamente por su

3. Cf. G. Misch, *Gutachten der philosophischen Fakultät vom 2.11.1922*, citado por el editor alemán del texto que aquí traducimos en H. U. Lessing, «Nachwort des Herausgebers»: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), p. 271.

4. Cf. carta de Paul Natorp a Husserl del 30 de octubre de 1922, en E. Husserl, *Briefwechsel* (Husserliana-Dokumente V), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston y London, 1994, p. 161. La reciente publicación integral del epistolario de Husserl permite comprobar que la relación académica entre Natorp y Husserl se remonta a 1900 (año de la publicación de *Investigaciones lógicas*). Esta relación se intensifica con la llegada de Husserl a Friburgo en el año 1916. Tanto es así que ya en una carta del 7 de octubre de 1917, Natorp le expresa sus deseos de incorporar a un docente capaz de cubrir la laguna de la filosofía medieval. En este sentido, solicita de Husserl un informe sobre Heidegger, de quien apreciaba sinceramente la tesis de habilitación sobre Duns Escoto (cf. E. Husserl, *op. cit.*, p. 130). No obstante, los recelos ante la filiación católica del aspirante y su extrema juventud frenaron esta primera posibilidad de convertirse en profesor de la Universidad de Marburgo.

nominación. A través de una instancia oficial, fechada el 12 de diciembre de 1922, se comunica al Ministerio de Educación de Berlín que la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo ha decidido colocar al candidato doctor Martin Heidegger en el primer lugar de la lista, por delante de Richard Kroner, para cubrir la vacante del catedrático Nicolai Hartmann. Siete meses después, concretamente el 18 de junio de 1923, se produce el nombramiento definitivo como profesor extraordinario con la posición y los derechos de un profesor ordinario. El traslado a Marburgo no se hace esperar y, a partir del semestre de invierno de 1923/1924, Heidegger inicia su fructífera etapa docente en la universidad de esa misma ciudad[5].

Ahora bien, ¿realmente dio pie ese documento, que en la bibliografía heideggeriana se conoce como *Informe Natorp,* a una publicación sobre la obra de Aristóteles? A tenor de una carta dirigida nuevamente a Karl Jaspers el 27 de junio de 1922, se desprende que Heidegger estaba trabajando simultáneamente en dos frentes estrechamente vinculados: por un lado, desde los cursos de 1919 andaba ocupándose regularmente del tema que de verdad debía ocupar a la filosofía: la cuestión de la experiencia fáctica de la vida humana y no tanto el problema de las concepciones del mundo; y, por otro lado, se hallaban las investigaciones en torno a un Aristóteles que se salía del cerco de la escolástica tradicional. Su intención era publicar ese mismo año el resultado de ambas indagaciones en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*[6]. Sin embargo, problemas de fi-

5. Para más información sobre esta decisiva etapa de la vida intelectual de Heidegger, remitimos a las biografías de H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 131-141 y R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 139-170.
6. Cf. M. Heidegger y K. Jaspers, *op. cit.*, p. 29.

nanciación retrasaron la edición de ese número y Heidegger desechó más tarde la publicación de los trabajos mencionados, pues ya andaba enfrascado en el diseño de su propio programa filosófico.

¿Pero qué se hizo de ese informe? ¿Llegó a ver finalmente la luz? Aquí comienza realmente la historia de este documento capital para apreciar la coloración ontológica que adquirió el pensamiento del joven Heidegger a principios de la década de los veinte. Paul Natorp entregó su copia a Hans-Georg Gadamer, por aquellas fechas alumno suyo. Éste se lo llevó consigo a Leipzig, pero durante un bombardeo aliado en 1943 se perdió definitivamente. ¿Y cuál fue el destino de la copia de Georg Misch? Por fortuna, corrió una suerte bien distinta. En 1964, el ejemplar de Misch pasó a manos de su alumno Josef König quien, sin detenerse en la lectura del mismo, lo guardó entre sus papeles, olvidándose luego de él. De ahí que durante años también se diera por perdida esta segunda versión del informe. Afortunadamente, el documento en cuestión se redescubrió hace poco en el legado de König, dando pie a la edición que aquí presentamos[7].

7. Para una información más detallada sobre el proceso de redacción y la historia de este manuscrito, cf. H.-G. Gadamer, «Heideggers «theologische» Jugendschrift»: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 229-234; Th. Kisiel, «The Missing Link in the Early Heidegger», en J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*, University Press of America, Washington D.C., 1988, pp. 1-40; R. Makkreel, «The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered «Aristotle Introduction» of 1922»: *Man and World* 23 (1990), pp. 305-320; y el epílogo del editor alemán H. U. Lessing, «Nachwort des Herausgebers»: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), pp. 270-274.

GLOSARIO TERMINOLÓGICO

Abbau	desmontaje
Abfallen	declive
als-was	como-algo, como-qué, en-tanto-qué, en-cuanto-algo
Aneignung	apropiación
Ansatz	punto de partida, principio
ansprechen	nombrar discursivamente, referirse mediante el discurso, interpelar
Anzeige	indicación
Aufgehen	absorción, entrega, abandono
Augenblick	instante
Auseinandersetzung	confrontación, análisis
Ausgelegtheit	estado de interpretación, lo ya interpretado
Ausgrenzung	delimitación
Auslegung	interpretación
Ausrichtung	orientación, ejecución, realización
Aussage	enunciado, proposición
Aussehen	aspecto, apariencia
aus-sein-auf-etwas	estar-ocupado-en-algo, mantenerse-abierto-hacia-las-cosas
Bedeutsamkeit	significatividad
begegnen	comparecer, presentarse, salir al encuentro
behandeln	tratar
Bekümmerung	preocupación, inquietud
Beruhigung	aquietamiento, tranquilización, apaciguamiento
besorgen	ocuparse de, cuidarse de las cosas
Besorgen	ocupación (práctica), quehacer (cotidiano), preocupación

besorgender Umgang	trato cuidadoso, trato propio del cuidado
Besorgnis	preocupación, inquietud, cuidado
besprechen	discutir, tratar, abordar, decir, enunciar discursivamente
Bewegtheit	actividad, movilidad, dinamicidad, carácter dinámico
Bewegung	movimiento
Bewusstsein	conciencia
Bezug	relación
Blickrichtung	orientación o dirección de la mirada, perspectiva
Blickstand	punto de mira, punto de vista
Dafürnahme	testimonio
Dasein	*Dasein,* existencia
Ding	cosa
durchschnittlich	mediano, corriente, normal, habitual
Durchschnittlichkeit	término medio, medianía
Eigenständigkeit	autonomía
eigentümlich	peculiar
Eigentümlichkeit	peculiaridad
Einstellung	actitud
Entfremdung	alienación, extrañamiento
enthüllen	desvelar
Entschlossenheit	resolución
ergreifen	captar, aprehender
Erhellung	esclarecimiento, iluminación
Erkennnen	conocimiento
Falschheit	falsedad
Fassung	aprehensión
Flucht	huida
Frage	pregunta, cuestión, asunto
Fraglichkeit	interrogabilidad, cuestionabilidad, capacidad de ser interrogado
Fragwürdigkeit	problematicidad
Fürsorge	solicitud, cuidado por los otros, preocupación por los demás
fürsorglich	solícito, que muestra preocupación por los demás
fürsorglicher Umgang	trato solícito
fürsorgliche Umsicht	circunspección solícita
Gegebenheit	donación
Gegenstand	objeto
Gegenständlichkeit	objetualidad, carácter de objeto
Gegenstandsfeld	ámbito de objetos, ámbito o dominio objetivo
Gegenwart	presente
Geneigtheit	inclinación, disposición, propensión
Gestalt	aspecto, forma

Grundbekümmerung	preocupación fundamental, inquietud fundamental
Grundbewegtheit	actividad fundamental
Habe	bienes, propiedad, posesión
Haltung	actitud
Hang	apego, inclinación, propensión
Hergestelltsein	ser-producido
Herkunft	procedencia
herstellen	producir
hindeuten	indicar, señalar
hinsehen	contemplar, observar (en términos básicamente teóricos)
hinsender Umgang	trato contemplativo
hinsehendes Erfassen	aprehensión observante, aprehensión de corte teorético o contemplativo
Hinsicht	contemplación, observación (propia de la actitud teórica)
inwiefern	en qué medida
jeweilig	en cada ocasión, cada vez, en cada caso, respectivo, correspondiente
Leben	vida
Mehr an Hinsehen	saber más que, observar más que, mayor capacidad de observación
Mensch	hombre, persona
Mitwelt	mundo compartido
mitzeitigen	co-temporizar
Mitzeitigung	co-temporización
Möglichkeit	posibilidad
Nicht (das)	el no, la negación
Objektivität	objetividad
Öffentlichkeit	publicidad
Problematik	problemática, ámbito de problemas
Realität	realidad
Richtungsnahme	orientación
Sachfeld	ámbito temático, ámbito de realidad
Sachgehalt	contenido real o material, situación objetiva
Seiendes	ente, lo existente
Sein	ser
Seinscharakter	carácter ontológico, carácter de ser
Seinseindruck	impresión ontológica
Seinsfeld	ámbito ontológico, región ontológica o del ser
Seinshaftigkeit	contenido ontológico, ontologicidad, entidad
Seinssinn	sentido ontológico, sentido del ser
Seinsverwahrung	custodia del ser (en la verdad)
Seinsvorhabe	presupuesto ontológico, horizonte ontológico

Selbst (das)	el sí mismo
Selbstwelt	mundo propio, mundo del sí mismo
Sicht	perspectiva, horizonte
Sichtweite	horizonte de la mirada
Sorge	cuidado
sorgen	cuidarse de, ocuparse (práctica y efectivamente de las cosas)
sorgender Umgang	trato propio del cuidado, trato de la ocupación práctica, trato cuidadoso
Tatsächlichkeit	factualidad
Tendenz	tendencia
Tugend	virtud
Übereinstimmung	adecuación, correspondencia
Überhauptdasein	existencia en general
Überhellung	sobrexposición, sobre-esclarecimiento
Überkommene (das)	lo transmitido por la tradición, lo consagrado por el uso
Übertragung	transposición
Üblichkeit	normalidad
Umgang	trato
Umgangbewegtheit	actividad del trato
Umgangsgegenstand	objeto del trato
umgehen	tratar, desenvolverse, habérselas con
Umsicht	circunspección
umsichtig	circunspecto
Umwelt	mundo circundante
um-zu	para-algo
Unbekümmertheit	despreocupación
Unkenntnis	desconocimiento
unverborgen	desoculto
unverhüllen	desvelar
ursprünglich	originario
Ursprünglichkeit	originariedad, originalidad
verbergen (sich)	ocultarse, esconderse
verborgensein	estar-oculto
Verfallen	caída, movimiento de caída
verfallende Sorge	cuidado que tiende hacia la caída
Verfallenheit	estado de caída
Verfallenstendenz	tendencia cadente, tendencia hacia la caída
Verfassung	constitución
Verfügbarkeit	disponibilidad
verfügbarsein	estar disponible, estar a disposición
Vergangenheit	pasado
Verhängnis	destino, perdición (moral), ruina (material)
verhüllen	velar
Verkennen	falta de comprensión, incomprensión
vermeinen	mentar, referir, hacer referencia

vernehmbar	inteligible
vernehmen	inteligir
verrichten	ejecutar, realizar, cumplir, llevar a cabo
verrichtender Umgang	trato ejecutivo, trato que se lleva efectivamente a la práctica
Verrichtung	ejecución, cumplimiento, realización práctica
Versäumnis	omisión, negligencia, descuido, olvido
Verstand	intelecto, entendimiento
Verstehen	comprensión
Versuchung	tentación
Vertrautheit	familiaridad
verwahren	custodiar, tener en custodia, salvaguardar, mantener a salvo
Verwahrung	custodia, salvaguarda
verweilen	permanecer
Vollkommenheit	perfectibilidad, perfección
Vollzug	realización, cumplimiento, ejecución
vonwoaus	a-partir-de-dónde
Vorbild	arquetipo, modelo
Vorgabe	predonación
Vorgang	proceso
Vorgriff	preconcepción, preconcepto, manera previa de entender, concepto previo
Vorhabe	presuposición, presupuesto, anticipación
vorhandensein	estar presente
Vorkommnis	suceso, acontecimiento, asunto
Vorsicht	previsión, manera previa de ver
Vorstellung	representación
Vorwissenschaft	ciencia previa
Wahrheit	verdad
wahrsein	ser-verdadero
Warum-Zusammenhang	conexión causal
Weltanschauung	concepción del mundo, cosmovisión
Werden (das)	devenir
Werkzeug	utensilio
weswegen	motivo-por-el-cual, en-vista-de-qué, por-qué
Wie	cómo, modo, modalidad, manera
Wirklichkeit	efectividad, existencia real y efectiva
wofür	para-qué, motivo, finalidad
womit	con-qué, asunto
worauf	hacia-dónde, hacia-qué, horizonte, dirección, correlato
woraufhin	horizonte, meta, aquello-con-vistas-a-lo-cual, aquello-conforme-a-lo-cual
woraus	de-qué
worüber	acerca-de-qué, sobre-qué, acerca-de-lo-cual, asunto

wovor	ante-qué
wozu	para-qué, finalidad, fin
Zeit	tiempo, época
zeitigen	temporizar, desplegar temporalmente, desplegarse en el tiempo
Zeitigung	temporización, despliegue temporal
Zerfall	ruina, desmoronamiento
zueignen (sich)	reapropiarse
Zugangsforschung	investigación del acceso
Zukunft	futuro

Términos griegos

αἴσθησις	percepción, sensación
αἴτιον	causa
ἀλήθεια	verdad, desvelamiento, desocultamiento
ἀπόφανσις	mostración, indicación, manifestación
ἀρχή	principio, a-partir-de-dónde
ἀρετή	virtud, excelencia
διαίρεσις	descomposición, división, separación
διάνοια	pensamiento, reflexión
δόξα	opinión
δύναμις	facultad, capacidad
εἶδος	aspecto, forma, especie, clase
ἕξις	modo de ser, disposición, propiedad
ἐμπειρία	experiencia
ἐνεργεία	actividad
ἐντελέχεια	entelequia, perfección, acabamiento
ἐπαγωγή	inducción
ἐπιστήμη	ciencia, conocimiento científico
ἔσχατον	fin último
ζωή	vida
θεῖον	divino
καιρός	instante, momento
κατηγορέω	hablar, indicar, expresar
κίνησις	movimiento
λόγος	discurso, razón, razonamiento
μᾶλλον εἰδέναι	saber más que, ver más que, observar más que
νόησις	facultad de pensamiento, razón, entendimiento
νοῦς	intelecto, inteligencia
ὄργανον	instrumento
ὁρισμος	delimitación, definición de una palabra
οὐσία	entidad, sustancia; hacienda, propiedad, bien
φαντασία	imaginación

φύσις	naturaleza
φρόνησις	prudencia, circunspección solícita
ποίησις	producción
πρᾶγμα	utensilio, cosa útil
πρᾶξις	acción
ψευδές	falsedad
ψυχή	alma
σοφία	sabiduría
στέρησις	privación
τέχνη	arte, habilidad
τέλος	fin, finalidad

Martin Heidegger (1889-1976)

Sin duda, uno de los pensadores más influyentes del siglo XX. Nació en Messkirch (Baden). Tras abandonar sus estudios de teología, se volcó de lleno sobre la filosofía. Primero se decantó por el neokantismo, aunque bien pronto mostró un vivo interés por la fenomenología de Husserl, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Empezó ejerciendo de profesor ayudante en Friburgo bajo la tutela académica de Husserl (1919-1923). Luego obtuvo una plaza de profesor titular en Marburgo (1923-1927) y finalmente se consagró académicamente como catedrático de Friburgo (1928). En 1933 es nombrado rector de esa misma universidad, cargo al que renuncia un año después por diferencias con el régimen nazi. Desde ese momento su estrella política y su futuro académico se fueron apagando poco a poco hasta que el comité de depuración le suspendió de sus funciones docentes (1945). Adulado por unos y criticado por otros, se apartó cada vez más de la vida pública, refugiándose en la paz que le proporcionaba la famosa cabaña de Todtnauberg. Los restantes años los dedicó a impartir seminarios, a dictar conferencias y a publicar ensayos de diversa índole.

Sus obras, entre las que destacan *Ser y tiempo* (1927), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *El origen de la obra de arte* (1936), *Carta sobre el humanismo* (1946), *La pregunta por la técnica* (1954), *De camino al lenguaje* (1959) o *Nietzsche* (1961), han marcado el rumbo de la filosofía contemporánea. Fuente inagotable de inspiración y también de crítica por su estilo humano y por su controvertida filiación política, sus escritos no han pasado inadvertidos. Sus constantes incursiones en la cuestión del ser dan pie a una serie de sugestivas interpretaciones sobre la historia de la metafísica, la teología, la fenomenología, la crítica o la fuerza dosificadora de la técnica. No es de extrañar, pues, que su influencia se extienda a los más variados movimientos filosóficos del siglo pasado: desde el existencialismo, la hermenéutica filosófica y el estructuralismo hasta el ecologismo, el neopragmatismo y el posmodernismo.